





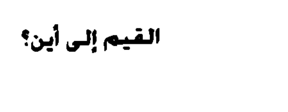
مؤلف جماعي بإدارة جيروم بندي

ترجمة

زهيدة درويش جبور

جان جبور





القيم إلى أين؟



مداولات القرن الحادي والعشرين
بإشراف جيروم بندي

القيم إلى أين؟

ترجمة
زهيدة درويش جبور
جان جبور

مراجعة
عبد الرزاق الحليوي

المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون
بيت الحكمة

منشورات اليونسكو





إنّ الأفكار والآراء المقدّمة في هذا الكتاب تعبّر عن وجهات نظر أصحابها وليست بالضرورة وجهات نظر اليونسكو. كما أنّ التسميات المستعملة في هذه النشرية والمقدّمات المتعلّقة بالمعطيات التي تضمّنتها لا تنطوي على أيّ موقف لليونسكو في خصوص الوضع القانوني للبلدان أو الأراضي أو المدن أو المناطق أو في خصوص سلطاتها أو رسم تخومها أو حدودها.

صدر هذا الكتاب عن منظّمة اليونسكو في أفريل 2004
وتمّت الترجمة العربيّة تحت مسؤوليّة دار النّهار - بيروت.

ر.د.م.ك.: 1-026-049-9973-978



سحب من هذا الكتاب 1000 نسخة في طبعته الأولى

إلى القرّاء

ضمن سلسلة «الترجمات الكبرى» سبق للمجمع التونسي «بيت الحكمة» أن قدّم للقرّاء الكرام، في سنة 2003، الطبعة العربيّة «لمفاتيح القرن الحادي والعشرين» الصادر سنة 2000 بالفرنسيّة عن اليونسكو. وهو كتاب جليل القدر تضمّن منتخبات من الآراء التي طرحت في حلقة «محادثات القرن الحادي والعشرين» التي جمعت في جلساتها شخصيّات علميّة أو فكريّة أو إبداعيّة أو من أصحاب القرار ذوي الشّهرة العالميّة، الوافدين من جميع البلدان والذين تحدوهم الروح الاستشراقيّة المتعدّدة الاختصاصات.

وفي فترة لاحقة، تولّت اليونسكو تنظيم حلقة «محاورات القرن الحادي والعشرين» التي تميّزت بالسعي إلى إعادة تحديد وبلورة قيم المستقبل وأفضت إلى صدور هذا الكتاب بالفرنسيّة سنة 2004. ثمّ قامت دار النهار للنشر البيروتية بتعريبه تحت عنوان «القيم إلى أين؟» وأصدرته في صيف 2005.

ولقد التمسنا من اليونسكو أن تسمح لنا بنشر هذا الكتاب الثاني -مواصلةً للكتاب الأوّل وإتمامًا للفائدة- فوافقت مشكورة وقدّمت لنا دعما أدبيّا وماليّا، بل تنازلت عن حقوق التأليف كما فعلت في المرّة الأولى. فلها عميق شكرنا ولمديرها العامّ السيّد كويشيرو ماتسورا خالص امتناننا.

عبد الوهّاب بوحديبة
رئيس المجمع التونسي «بيت الحكمة»



تمهيد

من أجل المساهمة في النقاش العالمي حول رهانات المستقبل، تقوم «شعبة الاستشراف والفلسفة والعلوم الإنسانية» التابعة لليونسكو، ومنذ عام 1997، بإدارة سلسلة «مداولات القرن الحادي والعشرين»، التي تجمع في كل حلقة حوارية اثنين أو ثلاثة من العلماء والمثقفين والمبدعين وصنّاع القرار ذوي الشهرة العالمية، وقد أتوا من اتجاهات مختلفة، يحدوهم فكر استشرافي متداخل الاختصاصات.

هذا الكتاب يشتمل على مختارات للأفكار التي عُرضت أثناء هذه اللقاءات الاستشرافية، من الجلسة العاشرة حتى الجلسة العشرين التي عُقدت في 19 أيلول/ سبتمبر عام 2001. كذلك قامت شعبة الترقب والدراسات بتنظيم سلسلة ثانية من «محاورات القرن الحادي والعشرين» التي جمعت غداة أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، في 8 كانون الأول/ ديسمبر، أكثر من عشرين مشاركاً بارزاً على الساحة الدولية، وذلك من أجل تبادل الأفكار حول موضوع عام بعنوان: «القيم إلى أين؟»

للا يسعنا أن نشكر كل المشاركين في «مداولات» و«محاورات القرن الحادي والعشرين»، الذين لولا مساهماتهم القيمة لما أبصر هذا الكتاب النور.



تقديم

هناك فكرة شائعة جداً بأننا نجتاز اليوم أزمة قيم. ويخشى كثير من المراقبين انحطاط كل ما يعطي معنى عميقاً لأعمالنا ولحياتنا، فيعزون هذا التراجع الى ازدهار العولمة التي تحصر اهتمامها بالتطور التقني، وبالتالي تبدو مغرقة في مادية تخلو من أي روح، وغير قادرة على توجيه أعمالنا، ولا تقيم أي وزن للقيم. كيف وصلنا الى ما نحن عليه؟ منذ فجر الحداثة، أيام النهضة ثم في عصر التنوير، نشأت مقولتان أخلاقيتان حلّت الواحدة مكان الأخرى، فحددتا معالم الطريق للعولمة؛ الأولى تمثّلت بالكليّة والمُثُل المطلقة، والثانية بالتعددية وتنوّع الممارسات. وقد شكّل ذلك الى حد ما بوصلة اخلاقية. ولكن ما إن وصلنا الى تخوم عالم معولم حتى فقدنا الوسائل لاستكشاف تعقيداته. ذاك أن العولمة أنتجت أرضية بغاية الجدة، صارت معها وسائل إبحارنا القديمة قاصرة.

هل يعني ذلك أننا نسير نحو عالم يخلو من أية قاعدة سلوكية؟ لا أظن ذلك. فالقيم موجودة دائماً. ويمكننا القول إنه في تاريخ الإنسانية، ومن دون أي شك، لم يكن هناك من القيم بالقدر الذي نشهده اليوم. أليس من أول نتائج العولمة هو ما كشفت عنه من تنوع الثقافات وتعدد القيم التي كنا نجهلها سابقاً؟ فالغرابة في ظاهرة العولمة لا تكمن إذن في غياب وهمي ومصطنع للقيم؛ بل قد يصح القول إن هناك قيماً في الوقت الحاضر أكثر

عما يتوجب. إلا ان الأزمة التي نجتازها تدل على اننا قد أضعنا بوصلتنا الأخلاقية، ولم نعد نتمكن من تحديد الاتجاه الصحيح. لا توجد أزمة قيم - وعندنا منها الكثير - بقدر ما توجد أزمة في تحديد معنى القيم، وفي الاستعداد والأهلية لإدارة شؤوننا. فالمسألة الملحة تتلخص إذن في معرفة كيفية توجهنا بين القيم.

لا يمكننا القول ان الاهتزاز السلوكي الذي نعيشه هو كارثة خُلقية. ألا تستلزم هذه الأزمة، وقبل أي شيء، نظرة نقدية؟ لا بد من الشروع بإعادة نظر في مختلف الميادين. فكل الثقافات تساوى في الكرامة، وبذلك فهي تساوى في القيمة، لأن كل واحدة منها تعكس صورة ملموسة عن الإنسانية الشاملة التي حققناها. من هنا يتوجب علينا احترام كل هذه الثقافات. لكن الجرائم ضد الإنسانية، ومشاعر الكره للأجانب، والتدمير المتعمد للتراث الثقافي، كل ذلك يدلّل على أن القيم ليست جميعها متساوية. كثيراً ما تم التماهي بين الثقافات والقيم التي تحملها، فيما نرى أن كل ثقافة، وفي الوقت التي يتبيّن لها أن هناك أشياء صحيحة وأخرى غير صحيحة، تلجأ من تلقاء ذاتها إلى فرز القيم التي تراها متناقضة. من هنا، فإنه يمكن إعادة النظر بكل القيم. والخطأ الذي ارتكبته العالمية والنسبية لا يكمن في تجاهل مقولة أن القيم تتطور فحسب، وإنما وبالأخص في الإقرار بأن هذه القيم يمكن أن تتبلور بمشاركة الجميع، فتكون محور نقاشات واتفاقات بين فاعلين بغاية التنوع أحياناً. ان لكل الثقافات نفس القيمة ونفس الكرامة، لكن القيم ليست جميعها متساوية.

ان التنوع الخلاّق للثقافات الإنسانية ليس مجرّد استنتاج بل هو حكمة. ان التحدي اليوم يكمن في ان الجهد الأكبر من الناحية الأخلاقية يجب أن يتم على صعيد المجتمع الدولي. يمكن أن نبني الأمل في توجه أخلاقي جديد على فكرة حوار الثقافات. ان مثل هذا الحوار يقرّ بأن احترام كل الثقافات واجب، ولكن إعادة النظر بالقيم مهمة جماعية. ان خاصية هذا التوجه تكمن

في اعتماد قيم يتشارك الجميع في بلورتها، فتكون مقبولة من الجميع بدل أن تكون مفروضة من أطراف معينة. ان مهمة اليونسكو هي في إثارة واحتضان مثل هذه النقاشات الأخلاقية والاستشرافية، من أجل إعادة تحديد وبلورة قيم المستقبل. انطلاقاً من هذه الروح طرحنا السؤال: «القيم إلى أين؟». وبالتالي، ما يجب أن يُذكي حماسنا هو الاتجاه الذي سلكه الإنسانية بفضل هذه القيم. ان التفكير الأخلاقي هي مهمة بغاية الحساسية، لأنه يستوجب حساً استشرافياً، إذ لا يتوجب عليه أن يسعى إلى توصيف القيم، بقدر ما عليه أن يفهم كيف تتحوّل هذه القيم، وكيف تحوّلنا معها.

كويشيرو ماتسورا

الأمين العام لمنظمة اليونسكو



مقدمة عامة

جيروم بندي

نتكلم في أيامنا الحاضرة على «العدمية»، و«ضياع المعنى»، و«زوال القيم»، أو على «صدام الحضارات» وعلى قيم نزعم بأن لا مجال لتجاوزها. ان مسألة العدمية، وبالتالي مسألة القيم، كانت في صلب التساؤلات الفلسفية في القرن العشرين. بحدسه التنبؤي، كان نيتشه (Nietzsche)، ومنذ نهاية القرن التاسع عشر، يماهي التاريخ ومسار العدمية، الذي لخصه بعبارته: «الحط من قدر القيم العليا». لـ «موت الله» في مفهومه يؤدي الى موت الإنسان[1]. بذلك فتح نيتشه الدرب أمام ميشال فوكو (Michel Foucault) في كتابه «الكلمات والأشياء». أما بالنسبة لهايدغر (Heidegger)، فالعدمية هي هذه الحركية التي تغيّب الكينونة لتحوّل كلياً الى قيمة. وبالرغم من التباين بين نظريتي نيتشه وهايدغر، فإن بعض الفلاسفة – وبالأخص جياني فاتّيمو[2] – رأوا تقارباً بين التحديدين للعدمية، مرده الى «تحويل الكينونة الى قيمة تبادلية». والمفارقة تكمن في أن انحسار «القيم العليا» قد يكون هو الذي حرّر مفهوم القيمة لتنفتح على كم هائل من الاحتمالات. فالقيم يمكن ان تستحضر «طبيعتها الحقيقية في إمكانية التحوّل والتبدّل» ضمن «المسار

---

(1) في اتجاه ذلك جيل دولوز Gilles Deleuze بصورة خاصة

(2) جياني فاتّيمو: نهاية الحداثة، باريس، منشورات سوي 1988

Gianni VATTIMO. *La Fin de la modernité*, Paris, Seuil, 1988.

المعمّم للقيمة التبادلية»[3].

في مطلع القرن الحادي والعشرين، وفيما نحن نشهد انهيار مشاريع استعادة القيم -أكانت مشاريع سياسية ثورية للتحرّر، أم رهانات إعادة تأسيس لبرامج فلسفية وروحية وايديولوجية أو سياسية-؛ وفي الوقت الذي يقوم فيه بعض المهلوسين بالتنبؤ بعصر «ما بعد الإنسانية»، بل بالعصر «اللاإنساني»؛ وفي الوقت الذي تحصل فيه أحداث مأساوية تزعزع ثوابتنا وتنزع المصداقية عن نظرية «نهاية التاريخ»؛ وفي الوقت الذي تكثّف المجتمعات جهودها للتفتيش عن قيم جديدة... في هذا الوقت بالذات، لا يمكن لليونسكو أن تبخل بجهودها للمساهمة في التفكير الاستشرافي والفلسفي الذي يجهد للإجابة عن السؤال: «القيم إلى أين؟».

بدوره فولتير (Voltaire)، في عصر التنوير، لم يكن يساوره أدنى شك: «لا يوجد إلا منهج أخلاقي واحد، كما لا يوجد إلا علم هندسي واحد». إلا أن هذا اليقين الشمولي قد تصدّع منذ زمن بعيد أمام الإقرار بأن مصدر الأخلاق هو إنساني بحت. فالميل الى الاعتقاد بالنسبية التاريخية والثقافية، مثل المحاولات المتعددة لتجريد القيم من قدسيتها وتحويلها الى أغطية ايديولوجية تستر خلفها آليات سلطوية، أسهم في زعزعة الاعتقاد الفلسفي والديني والفني بالحق والخير والجمال كقيم مطلقة. هذه الأزمة القيمية الكبرى التي هزّت بعمق القرنين الماضيين، أفضت الى تشويش الثوابت اليقينية في الجهات متعددة. فهل ان غياب أساس تجاوزي يتيح إسناد القيم المستقرة الى سماء دهرية، أو تلقيها خالصة عبر وحي لا تشكيك فيه، يعني أن القيم الى أفول؟ أم أنه يجب في عالم يتميّز بالتقاء كوني للثقافات، أن نتوقّع تناقضات حادة، وصدامات قد تكون عنيفة بين قيم متعاكسة؟ أم اننا سنشهد ربما تهجينات غير متوقعة ومجدِّدة بين نظم قيمية تعود الى أصول واتجاهات هي اليوم غريبة الواحدة عن الأخرى؟

---

[3] المصدر نفسه.

إن القرن العشرين قد أعاد النظر بصفة مؤلمة في ثوابتنا اليقينية فيما يتعلق بالمجتمع والتاريخ والإنسان. وأزمة القيم الحالية لا تخصّ فقط الأطر الأخلاقية التقليدية التي أرستها الديانات الكبرى، وإنما تخصّ القيم العلمانية أيضاً التي سعت لأن تكون البديل (العلم، التقدم، تحرر الشعوب، المُثُل التضامنية والإنسية). والفظاعة التي طبعت القرن العشرين لا تزال، على ما يبدو، تهدد مستقبلنا. فتطور التقنيات، وهو العامل الحاسم، وغير المتوقع، والذي لا يمكن كبح جماحه في التغيير، ألا يُخشى أن يؤدي بنا الى إنسانية لا نعرف ماهيتها، والتي يحلو للبعض أن يطلق عليها اسم «ما بعد الإنسانية»؟ هل يمكن لتطور الثورة الجينية أن يُنتج شكلاً من التدجين الذاتي للجنس البشري؟ في عالم يسيطر عليه الابتكار والقطيعة الجذرية مع ما سبق، وهو أمر سيؤثر بشكل متسارع على الجنس البشري بمجمله ويبدّل في التوازنات الجيوسياسية، كيف يمكن أن نتخيل لاستمرارية التاريخ، وأن نحافظ على هذه الطوباوية المرجوة لحياة أفضل للعدد الأكبر من الناس؟ هل بإمكاننا أن نحافظ على مقاصد مشروع عالمي يتلاءم مع تعدد التراثات، ويغتني من تراكباتها المتداخلة؟

لقد لاحظ بول فاليري أن مفهومنا للقيم الأخلاقية والجمالية ينحو نحو التقارب، في عالم تسيطر عليه المضاربة، على غرار قيمة السلع في البورصة. ليس هناك من معيار ثابت للسلع، أو من مقياس مستقر ودائم، بل إن هذه السلع تتأرجح في سوق واسع، والقيمة ترتفع وتنخفض وفق الأمزجة، أوالهلع الذي يدب في السوق، أو وفق المراهنات المبنية على التقديرات الذاتية. وكان يحلو لفاليري أن يقول إن «الفكر» كقيمة لا يختلف عن قيمة «القمح» أو «اللحم»، وهو في هبوط مستمر... هكذا فإن ظاهرة الموضة التي لم تكن تتجلّى حتى الآن إلا في بعض المجالات التي تسيطر عليها الاعتباطية أو الأعراف، كما في الثياب، تجتاح اليوم مفهومنا للقيم. نحن نعيش في اللحظة العابرة، في الزائل المتسارع، في النزوة الذاتية، كما لو أن القيم الأكثر قدسية والتي صارت بلا أساس، يمكن

أن تُعرض في هذا السوق الكبير للسلع المنقولة وأن يكون لها بدورها سعر متأرجح. هذه الطريقة الظرفية، و«الآنية» و«المضاربة» في النظر إلى القيم، تولّد عدداً كبيراً من الظواهر الأخلاقية والجمالية في عالمنا المعاصر. ان دور الإعلام والوسائل التي يستخدمها يعزّز هذا التوجه، بما أن المنطق الذي يخضع القيمة لقانون السوق، مثل منطق للموضة والفورات القصيرة المدى، يقتضي اعتبار جملة «مؤشرات» يجب التقاطها في اللحظة العابرة، مما يجعل للمعلومة الآنية تحل مكان معنى التاريخ والتعرف إلى تحولاته البعيدة التي لم يعد بالإمكان قراءتها.

في هذا الإطار المؤثر بقوة، والذي يبدو أنه يفضّل «تقلّب» القيم[4]، كيف لنا أن نفكر في جدية هذه القيم؟ في عالم متأرجح، متبدل، يعيش تحت التأثير الانفعالي والفكري للصور العابرة، كيف يمكن لقضية مركزية كالتربية أن تجد لها مكاناً؟ ان القرن الحادي والعشرين قد يقع في شرك تناقض غريب: فيا من زمن كان للآني فيه مثل هذا الاعتبار؛ ومع ذلك، فإن بروز مجتمعات المعرفة التي تسعى لتأمين التربية للجميع وعلى مدى الحياة لم يعد حلماً، وإنما أصبح مشروعاً يؤذن بنشوء منظومة قيم جديدة بعيدة المدى، تتمتع بالجدة وكذلك بالمرونة وروح الشباب[5]. حين تُلغى الحدود بين مراحل الحياة الثلاث، تنشأ قيم جديدة معرفية واستشرافية. انها قيم مبتكرة أكثر مما هي موروثة، مبتدَعة أكثر مما هي مكررة، قابلة للانتقال أكثر مما هي منقولة.

هل نحن، والحال كذلك، متجهون نحو تجميل القيم، ما ان يكون علينا، وقبل كل شيء، أن نكوّنها؟ هل أصبحت الجمالية العامل الأفعل في الاقتصاد والأخلاق؟ لقد زال اليوم التناقض بين الفنان والبورجوازي، بين «الجمالية

---

[4] انظر جان-جوزف غو «تقلّب القيمة»
Jean-Joseph GOUX: *Frivolité de la valeur*, Paris, Blusson, 2000.
يهم الكاتب أن يشكر جان-جوزف غو على المساهمة القيمة التي قدمها من أجل تحديد إشكالية اليونسكو حول استشراف القيم أثناء «محاورات القرن الحادي والعشرين» التي نظمتها اليونسكو في 8 ديسمبر 2001.

[5] جيروم بندي: «شباباً، أكثر فأكثر شباباً؟»، مداخلة افتتاحية للجلسة الخامسة عشرة من «محاورات القرن الحادي والعشرين»، والتي عُقدت في مقر اليونسكو في باريس في 26 سبتمبر 2000. نُشرت في مجلة Revue des Deux Mondes - عدد أكتوبر-نوفمبر 2002.

والاقتصاد السياسي»، على حد قول مالارميه (Mallarmé). لم يتم الاعتراف بالفنان وتمجيده فحسب، وإنما يمكن القول إنه لم يحتل موقعاً متميزاً في أي وقت كما الآن، بعد أن اعتُبر النموذج للنشاط المنتج للمعنى وللجدة. «الإبداع» يجتاح كل شيء. نحن كلنا «مبدعون»، أو نطمح لأن نكون كذلك. كل إنتاج، وكل مشروع، وكل عمل يُخطّط له على قاعدة الإبداع الفني. في حياتنا الخاصة، وفي غياب الأطر المستقرة والدائمة، يجد كل واحد منا نفسه ملزماً بالإبداع، وإن يكن لطريقة وجوده: علينا أن نخترع «نمط حياة». وفي الحياة الاقتصادية، يُعتبر التجديد المحرّك الأساس للتطور؛ ذاك أن قوى السوق أكثر ما تهتم بإغراءات العرض وخلق الحاجات، وهذا ما يستوجب دينامية متواصلة للابداعات الجذّابة. هذا التجميل المعمّم لا يؤثر إذن في المجتمع فقط كساحة عرض (وسائل الإعلام، الإعلان، المدى السمع-بصري)، وإنما النواة الأساسية للمبدأ الأخلاقي وللدينامية المؤسساتية.

انطلاقاً من ذلك، هل يمكننا تشخيص نشوء قيم جديدة؟ ما من شك في أن القرن العشرين شهد وفي مناطق عديدة من العالم، انحساراً كبيراً في التعلّق بالعقائد الدينية التقليدية؛ ولكن في الوقت ذاته عرف تنوعاً هائلاً، لدى الأفراد والجماعات، في البحث عن الروحي. هل تحمل هذه الخطوات المحدودة قيماً هامة يمكن أن تشكّل قاعدة للمستقبل، ومصدراً للتجديد؟ بالإضافة الى ذلك، وفيما نحن نرى تداعي الترابط الاجتماعي أمام تنامي الفردانية الجذرية التي تلغي الروابط الموروثة والهويات القائمة، نلحظ تنامياً غير مسبوق لأشكال جديدة من التجمعات التعاضدية، وولادة نماذج جديدة للتضامن. أي قيم تحمل هذه الشبكات المستحدثة من التناغم والترابط والتواصل، والتي يسهّل التطور التكنولوجي قيامها؟ في عالم تتنامى فيه دوافع المصلحة الاقتصادية والقيم المادية والنرجسية للاستهلاك وإشباع الملذات والنزوات، هل يمكننا تلمّس بروز قيم بديلة نُطلق عليها اسم «ما بعد المادية»؟ يرتبط بهذه الأسئلة انهيار الأطر الأبوية (بأبعادها الأخلاقية

والمؤسساتية والثقافية والميتافيزيقية)، وهو تصدّع هام يؤدي الى «تأنيث» القيم، وما لذلك من نتائج عميقة يصعب تحديدها بالكامل، ولكنها ستؤثر بالتأكيد على معالم القرن الآتي.

ان التساؤل حول القيم هو المؤشر على التحولات العميقة التي تعيشها مجتمعاتنا الخاضعة للتأثير المزدوج الناجم عن ظاهرتين واسعتي الانتشار، هما العولمة والتكنولوجيات الحديثة. فالعولمة، وبعكس ما يُظن غالباً، لا يمكن اختزالها في تحرير الأسواق أو في سيطرة فكرة شمولية. العولمة، كشعور بالانتماء للعالم نشأت منذ زمن بعيد، وهي حالة تعود بجذورها الى عدة قرون. ألم يفكر الفلاسفة داخل الأمبراطورية الرومانية، وللمرة الأولى، بمفهوم المواطنة العالمية؟ وكما يلاحظ ادغار موران (Edgar Morin)، فإن تاريخ العولمة الأولى -أي تلك المرتبطة بالمستكشفين والاكتشافات الكبرى والاستعمار، والتي أرست كل أنواع السيطرة والتسلط السياسي والاقتصادي أو الثقافي- لا يجب أن يحوّل نظرنا عن وجود عولمة ثانية، وهي عولمة الضمائر، -من لاس كازاس (Las Casas) ومونتاني (Montaigne)، الى المنظمات غير الحكومية والتجمعات المدنية العالمية المعاصرة، المرتكزة على فكرة انسانيتنا المشتركة، وعلى الرؤية الاستشرافية لمواطنة كونية-، والتي هي ظاهرة سياسية وفلسفية وروحية بقدر ما هي ثقافية. هل يعني ذلك أنه بالإمكان قيام تعايش متناغم بين الثقافات كما ينادي المدافعون عن عولمة توافقية وسلمية؟ هنا لا بد من ملاحظة استمرار الفوارق النافرة على المستوى الدولي والوطني. لا بد ايضاً من إثارة دور التكنولوجيات الحديثة و«ثورة المعلومات» المواكبة للعولمة. ونخشى كثيراً في ضوء التطورات المتسارعة، أن تتعمّق الهوة الرقمية والاقتصادية والاجتماعية بين الأغنياء والفقراء، والتي لم تعد تشتمل تحديداً على الانقسام بين بلدان الشمال وبلدان الجنوب. أكثر من أي وقت مضى، من الملائم أن نتبصّر في أنماط التوزيع العالمي للمعارف والتبادل الحقيقي بين الثقافات.

إنطلاقاً من هذا المنظور، فإن التساؤل حول تعددية الثقافات لا يمكن أن يقتصر على النقاش حول القيم ومسألة النسبية. إن التحدي الجديد في زمن العولمة والتكنولوجيات الحديثة يكمن في السؤال: ما السبيل للمحافظة على التنوع الثقافي؟ ذاك أنه لا يمكن التقليل من حجم المخاطر التي تهدّد التنوع الثقافي بحد ذاته، ومسألة مستقبل اللغات تبيّن ذلك بشكل نافر: هناك ما بين خمسة وسبعة آلاف لغة محكية اليوم، ويمكن ان يتقلّص هذا العدد الى النصف في نهاية القرن الحالي. ولا يمكن لغياب التعدد اللغوي الحقيقي على الأنترنت، إلا أن يضاعف ظاهرة انقراض أو تآكل اللغات. فأبعد من النقاشات المستقبلية حول الوسائل الملائمة للحفاظ على التنوع الثقافي، لا بد أن يُطرح أولاً تشخيص المخاطر التي تهدّد هذا التنوع.

ان التحديات الجديدة تتطلّب أجوبة جديدة. أي علينا أن نعرف ما إذا كان العالم الجديد الذي ترتسم ملامحه يفترض منا إعادة تقييم جذرية للعقود الاجتماعية التي تشكّل عماد مجتمعاتنا. ان التحولات الشاملة التي ذكرناها آنفاً تستوجب جهداً من أجل بلورة مشروع يعيد التأسيس في المجالين السياسي والاجتماعي على الصعيد الدولي، وهذا ما حاولت اليونسكو في أعمالها أن تصوغه انطلاقاً من فكرة «العقود الأربعة»[6]. عقدٌ اجتماعي جديد أساسه التربية للجميع على مدى الحياة، وعقد طبيعي، وعقد ثقافي، وعقد أخلاقي: هذه العقود تشكل المحاور الأساسية لهذا المشروع، في مجتمع شمولي برهاناته الكونية. فبدون تعميم التربية على الجميع ومدى الحياة، كيف يمكننا استئصال الفقر الشامل، وكيف يمكننا نشر القيم الديمقراطية بفعالية، وكيف يمكننا بناء مجتمعات المعرفة الحقيقية؟ بدون عقد طبيعي لا يكون فيه الإنسان بعد الآن «السيّد والمسيطر» على الطبيعة وإنما المؤتمن عليها، كيف

---

(6) أنظر تقرير الأونيسكو العالمي للاستشراف The World Ahead: our Future in the Making - لندن 2001 ظهرت الترجمة الفرنسية بعنوان Un monde nouveau - باريس 1999، والترجمة العربية عن دار النهار للنشر بعنوان «عالم جديد»، بيروت 2002. أنظر كذلك كتاب *Les Clés du XXIe siècle* - منشورات سوي، باريس 2000 (صدرت الترجمة العربية بعنوان «مفاتيح القرن الحادي والعشرين» - دار النهار - بيروت 2004).

يمكننا وضع حد لانتهاك الموارد القائمة الذي قد يقضي نهائياً على إمكانيات التنمية المستديمة، وبالتالي على حظوظ الأجيال القادمة؟ بدون عقد ثقافي -وإنجازه ليس الأقل صعوبة-، ما هي السبل التي نمتلكها لمواجهة القضاء على التنوع الثقافي؟ بدون أن نعيد تحديد المتطلبات الأخلاقية التي تتضمن الملف الأساسي لحقوق الإنسان ونسمح بتحديد إطار للأمن البشري، كيف يمكننا إرساء أسس ديمقراطية استباقية ومواطنة كونية؟ كل هذا يدلل على ضخامة المهمة الملقاة على عاتقنا.

من أجل إنجاز برنامج إعادة التأسيس هذا، من المهم قياس جدوى المنهج الاستشرافي. كان ماكيافيلي (Machiavel) يقول إنه «لا يجب على الملوك العقلاء أن ينتبهوا فقط لمشكلات الحاضر، وإنما للاضطرابات الآتية كذلك [...] لأنه إذا تمّ توقعها يمكن بسهولة أن نعالجها، ولكن إذا انتظرنا لحين اقترابها، فإن العلاج لا يعود ناجعاً بعد أن يستفحل المرض»[7]. واليونسكو، هذه المنظمة التي يأتي الاستشراف في صلب مهمتها، وجّهت الدعوة إلى أبرز الموهوبين في حقول العلم والبحث والفكر والإبداع، وإلى البارزين في الحياة العامة على الساحة الدولية، وذلك من أجل توثيق العلاقة بين السياسة والحكمة الاستشرافية. نحن ندرك من الآن أن على العلم أن يخضع كذلك لمبدأ الاحتراس، شرط ألا تُلجم قدرته على تحقيق الإنجازات. ان نتائج الثورة الجينية تستحق بشكل خاص أن تُحاط بالتساؤلات، إن في الميدان الأخلاقي، أو في ما خصّ الأفضليات الاجتماعية والممارسات القائمة على التمييز، والتي لم تُتح هذه الثورة بالقضاء عليها. لأنه وفي ظل «الترويض الذاتي» المحتمل للجنس البشري، ألا نشهد عودة الشياطين القديمة والأشباح القديمة؟

لو استرسلنا في الأسئلة، أما من خشية أن نُصاب بالدوار وأن نشخّص بشكل متسرّع ضياع المعنى الذي رأينا فيه ملامح العدمية؟ بالتأكيد ان خطر ضياع المعنى يبقى الأفق المتواتر لعدد من الأسئلة التي تواجهنا. يكفي أن

[7] ماكيافيلي: الأمير، الفصل الثالث.

ننظر الى تنوع أشكال الأمراض النفسية المعاصرة لنفهم أن مجتمعاتنا الحالية، وبعد أن ضيّعت الزمن، هي على وشك أن تخسر الروح كذلك. كل شيء يحدث وكأننا في عصر الانتاج القصير المدى قد استسلمنا لعبودية الضغط النفسي وتسلّط الاستعجال. ألا يعني ذلك، كما يقول جان بودريار (Jean Baudrillard)، أن ندفع ضريبة باهظة من أجل «التوصل الى الحد الأعلى من استنفاد طاقاتنا الذاتية، وكسب تحدي الإنجازات الفائقة، والتحقيق غير المشروط لكياننا البشري بوصفه برنامجاً؟».

لكن غياب المعنى لا يمكنه إلا أن يكون وهماً يتمثّل بالكآبة. فحين نطرح السؤال، كما نفعل في هذا الكتاب: «القيم الى أين؟» فإن غياب المعنى لا يشكّل سوى جواب حزين وعجزه. حري بنا أن نتكلم على انزياح المعنى، وتشكّل معان جديدة. فلنختم إذن بالرهان التالي: ماذا لو كانت إعادة التأسيس التي نتمناها بكل جوارحنا، لا تتحقق إلا بالمعرفة ونشر المعارف؟ وماذا لو توجّب أن تعقب مجتمعات القيم مجتمعاتُ المعرفة؟ ذلك ان المعرفة لا يمكن أن تقتصر على طرح الأسئلة وزرع الشك، الملازمين للمنهج العلمي. المعرفة هي أيضاً إبداع وتجديد وإدراك للتغيير. ولا يمكن لليونسكو أن تجد طموحاً أجمل من أن ترشد الى الطريق المؤدية الى هذه الأخلاقية الجديدة.



الجزء الأول

القيم إلى أين؟



مقدمة

عزيزة بناني(*)

لقد آثر عالم اليوم التمسية في بعدها المادي، مضحّياً في أغلب الأحيان على مذبح إله التقدم المادي بعدة قيم أخلاقية وروحية. لقد تطورت، بل تبدّلت معطيات اقتصادية وسياسية واجتماعية وثقافية أو تربوية كبرى، بطريقة لم تعد نظرتنا للعالم وقيمنا وتصوراتنا التي تخطّاها الزمن، تسمح لنا دائماً باعتماد الحلول الملائمة لإشكاليات أساسية. بالإضافة الى ذلك، لم نوفّق دائماً بتجنّب القطيعة بين قيمنا وثقافاتنا، وبين الاقتصاد الشمولي وقواعد السوق التي تحكمنا والتكنولوجيات الحديثة التي تجتاحنا، وإن كان لوجودها فائدة كبرى. لقد نشأت فجوة بين القطبين الأساسيين لتجربتنا الحياتية. لذا فإن الخصوصيات الثقافية والإيديولوجيات الدينية، والتي غالباً ما تحيد عن معناها الحقيقي، فرضت نفسها بشكل متزايد كرد أوحد. من هنا يتعيّن علينا تدعيم منظومة قيمنا، وابذل الجهد لإقامة مجتمع الفكر، بعد أن أرسينا مجتمع الأمم»، كما كتب جيروم بندي في «مفاتيح القرن الحادي والعشرين». لا يكمن الخطر الذي يتربّص بنا اليوم، كما يقول البعض، في صدام الحضارات، وإنما في غياب القيم التي نتقاسمها فيما بيننا. ان أحداث 11 أيلول/ سبتمبر

(*) عزيزة بناني وزيرة الثقافة في المغرب من 1994 الى 1998، وسفيرة المغرب لدى اليونسكو. شغلت كذلك رئاسة المجلس التنفيذي لليونسكو بين عامي 2001 و2003. وهي بالإضافة الى ذلك عضو الأمانة العامة التابعة لملتقى المرأة المتوسطية ولجنة التراث العالمي التابعة لليونسكو.

2001 وامتداداتها والأسئلة المدهشة التي تثيرها، تتطلّب تحليلاً في العمق. ان تفكيرنا اليوم يندرج إذن في سياق عام ويحدّد في آن. من الضروري وأكثر من أي وقت مضى، أن نتبنّى منهجاً أخلاقياً مرتكزاً على قيم تسعى لبناء عالم أكثر عدلاً، وأكثر تضامناً، عالم يحتضن الجميع وتسوده الحرية والمساواة والسلام وعدم التمييز واحترام التنوع والاعتراف بغنى كل الحضارات- «والتنوع خلاّق» كما يقول خافيير بيريز دوكويار(Javier Perez de Cuellar).

ان إعادة التأكيد على تعلقنا بقيم كهذه، واعتبارها مرتكزاً يستند اليه عملنا وتعايشنا مع الأخرين لهي إذن مهمة جوهرية وملحّة. وفي السياق الدولي الحالي، تشكل القيم التي هي في صلب مهمة اليونسكو رأس قائمة الأولويات. لذا يجب أن تُترجم بصورة ملموسة، بعيداً عن أية شعارية. ويتم ذلك عن طريق تربية الأفراد منذ حداثة سنهم، وإفساح المجال أمام كل واحد لإبراز تمايزه، ولتفتّحه ولتطوره في إطار سلمي.

ليس على أحد أن يفرض على الأخرين نظرته إلى العالم، أو ثقافته، أو طريقة تفكيره، أو قانونه الأخلاقي. فالقبول بالتنوع، وإدراجه في مسار عالمي دون الوقوع في النسبية، يشكّل دون شك الطريق الأفضل. في الماضي، أثبتت الأندلس، سيما في العصر الذهبي للخلافة في قرطبة، إمكانية بناء ثقافة متألقة، إنطلاقاً من تعدد الهويات. «بفضل هذه المغامرة الكبرى للفكر» وفق عبارة خورخي لويس بورخيس (Jorge Luis Borges)، «وبفضل هذا الالتقاء المميّز للتفكير» كما كتب حمزة رامي، وكذلك بفضل القيم التي كانت تتقاسمها مختلف مكوّنات المجتمع في حينه، -وهي قيم تقارب كثيراً تلك التي نعتبرها اليوم من مميزات الحداثة-، تمكنت الحساسيات الأكثر تنوعاً من أن تعبّر عن نفسها، وتمكّنت مختلف الثقافات المتواجدة من أن تفيد من تجارب الأخرين، دون أن تعرّض هويتها الخاصة للخطر. هذا المثل يستحق اهتمامنا، في وقت تتساءل فيه عن القيم التي تسود عصرنا. وذاكرة مختلف الشعوب تحفل بأمثلة من هذا النوع، وهي جديرة بأن توحي لنا بكيفية نسج العلاقات

بين البشر والمجموعات. فمن المناسب أن نعيد اليها الاعتبار، ليس على شكل حنين بالطبع، وإنما من أجل بناء مشروع للمستقبل مبني على القيم العالمية المشتركة والتي تفسح المجال الأوسع لما هو إنساني. ان المحطات الكبرى في التاريخ كانت دائماً تلك التي أعلت من شأن الإنسان. واهتمامنا الأبرز في وقتنا الحاضر يجب أن ينصبّ لإعطاء معنى لانتمائنا المشترك للإنسانية -مع احترام الفوارق-، في إطار مشروع إنسي متجدد.



I

أفول القيم أم تصادمها أم تهجينها؟

منذ 11 أيلول/ سبتمبر 2001، هل التصادم بين القيم محتوم؟ من المؤكد أنه في سياق العولمة يبدو أن القيم قد خسرت من شموليتها، والثوابت الأخلاقية من قوتها. إزاء عنف النزاعات والمطالبات، يبدو أن فكرة نسبية القيم التي ترسّخت تدريجياً في خطاباتنا، لم تعد مقنعة بما يكفي لمقاربة المسألة. هل نشهد أفول القيم؟ «حرباً» بين القيم؟ أم تهجيناً لقيم منبثقة من تواريخ مختلفة؟ في مواجهة أزمة القيم التي طبعت القرن العشرين، يفرض التفكير الاستشرافي حول مستقبل القيم نفسه كضرورة.

جياني فاتّيمو يستعيد مقولة «الحضارة في طور الأفول»، والتي ارتبطت تقليدياً بالغرب، ليطبّقها على العلاقات التي يقيمها إنسان «ما بعد الحداثة» مع القيم. هكذا يقترح رسم مسار ثالث، بين عنف المطالبات المتعصّبة، وهذا الشكل من التمحور التبسيطي الأوروبي حول الذات، الذي يسعى لأن يفرض النموذج الأوروبي على الجميع: صياغة «حضارة الأفول»، التي تشتمل في الوقت ذاته على وعي نسبية القيم وضرورة القيام بعمل تفاوضي.

أرجون أبادوراي بدوره يعلن عن موافقته على المفاوضة، وهي حجر الأساس لما يسمّيه «أنسنة تكتيكية». وذلك ضمن سياق تهديد أشكال العنف

الذي يميّز العالم الحديث، والذي يدعو الى تحليله انطلاقاً من المواجهة البسيطة بين نموذجين تنظيميين: من جهة، النموذج القديم لـالدولة-الأمة»، ومن جهة ثانية النموذج الناشىء الذي يفرضه طوفان الشبكات الناتج عن العولمة، وهذا ما يلغي أية إمكانية لاعتبار شمولية القيم كمعطى قائم بذاته.

جان بودريار من ناحيته يصوغ فرضية التعارض بين العالمي والشمولي الكوني. ففي فرضها للتفكك وإلغاء التكافل، تعمل القوى الكامنة وراء العولمة حسب قوله على تدمير ما هو شمولي. من هذا المنطلق يفسّر انتفاضة الخصوصيات بشكلها المتطرّف، والإرهاب كمؤشر على فقدان ما هو شمولي، وكمحطة نهائية للعولمة.

1

نحو أفول القيم؟

جياني فاتّيمو

آمل بألا يُوجّه إليّ اللوم بأني أستعيد مقولة اليمين، لا بل النظام الفاشي الأوروبي، لو آثرتُ في مطلع كلامي عنوان كتاب أوزفالد شبنغلر (Oswald Spengler) الذي صدر في العام 1918: «أفول الغرب»(*). أقترح أن نعطي لعبارة شبنغلر معنى مغايراً على الصعيد السياسي، مع المحافظة على بعض مدلولاتها من الناحية الوصفية. أشدّد بالأخص على الرابط الذي كان يقيمه بين أفول الغرب والامبريالية. وبالرغم من أني لا أشاطره الرأي في النظرية البيولوجية حول حياة الحضارات، والتي وفق تحليلها تبدو على العالم الغربي علامات الشيخوخة، فإني ألاحظ بأن هذا العالم يُطلق إشارات النضج التي تميّز مهمته على الأقل، إذا لم نقل مصيره.

من السهل جداً أن نتوسّع في هذه الأفكار في السياق الحالي، الذي طبعته أحداث 11 سبتمبر، والتي سارع كثيرون إلى وصفها بالـ«القيامية». ان أحداث 11 سبتمبر بنظري لم تحدث شيئاً جديداً بالكامل، لأن برجي التجارة العالمية سبق أن تعرّضا لأعمال إرهابية. وقد تسنّى لنا أن نستكشف نوايا

(*) Oswald Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*, 1918.
وقد صدرت الترجمة الفرنسية بعنوان: *Le Déclin de l'Occident* التي قد تحمل معنى انحطاط الغرب أو «أفول الغرب» (المترجم).

الارهابيين ومقدرتهم على توجيه الضربات. من ناحية أخرى، فإن الركود الاقتصادي الأميركي لا يعود الى ١١ سبتمبر، لأن علائمه كانت بادية منذ شهر آذار/ مارس 2001.

الجديد هو تلك القوة وهذا التماسك غير المسبوقين اللذان مكّنا الرئاسة الأميركية بقيادة جورج بوش (George Bush) من النجاح في تشكيل «الحلف المقدس» ضد الارهاب. لكن هذه التعبئة تفقد شيئاً فشيئاً من صلابتها، بقدر ما تقترب الحرب في أفغانستان من نهايتها، لأن التساؤلات تتزايد حول الأشكال التي سيتخذها لاحقاً تدمير «كل» قواعد الارهاب في العالم. والاسم الذي أطلق بالأساس على هذه العملية «عدالة بلا حدود» يوحي بأن لا نهاية لهذه المهمة.

الحيوية في مواجهة العلمنة

بالرغم من أننا لا نشهد «صدام الحضارات» الذي تكلم عليه هنتنغتون[1]، فإن تطور الأحداث في الشرق الأوسط وفي مختلف المناطق التي يضربها الارهاب، يمكن أن يوصف بأنه هجوم على عالم بلغ النضج -أي عالمنا- ولم يعد يمتلك حماس الشباب وعنفه اليائس أحياناً، أو حماس هؤلاء المستعدين للتضحية بأنفسهم في سبيل مثل عليا أخلاقية-دينية. من المستبعد بالطبع أن يكون كل مقاتلي «القاعدة» أبطالاً أو قديسين: فإلى جانب المتعصّبين الذين يفجّرون أنفسهم بالقنابل، أو أولئك الذين ينفجرون بالطائرات في أبراج نيويورك، نجد بالتأكيد بعض المتاجرين الذين يستخدمون الدين كأفيون الشعوب، وبعض المستفيدين الذين يمارسون العنف لأغراض سياسية دنيوية وعلمانية. ولكن من ناحية الإسلام الأصولي، كما من ناحية الغرب، ما يثير الدهشة هو أن ما يوصف بعدم تقابل الحرب والارهاب يعبّر كذلك

(1) Samuel HUNTINGTON: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996، ظهرت الترجمة الفرنسية بعنوان *Le Choc des civilisations* عند باريس 1997.

عن فارق عميق من الناحية الروحية. فلو صدّقنا الصحافة بعد أحداث 11 سبتمبر -وحتى قبل هذا التاريخ- فإن كثيرين منا يعتقدون بأن الغرب الاستهلاكي أصبح مشككاً في إمكانية انخراطه في صراع مستميت، كما عجزت الامبراطورية الرومانية في نهاية أيامها عن أن تواجه برابرة الشمال، وهم أكثر بدائية، وأكثر قوة، وأكثر شجاعة، وبالأخص أكثر «شباباً»، فيما لو استعملنا المصطلح البيولوجي المشبوه لشبنغلر.

بالرغم من أن فلسفة القرن العشرين غالباً ما وُسمت بنوع من «الانطباعية السوسيولوجية»، وفق العبارة التي استخدمها لوكاش (Lukacs) للكلام على سيمّل (Simmel) فإنه يبدو لي مؤكداً أن أحد المظاهر الأساسية للنزاع الحالي بين العالم الغربي وأعدائه يكمن في درجة علمنة المجتمعات الحالية. من الصعب تحديد أسباب هذا الاختلال، الذي يمكننا رصده تقريباً وبشكل حصري في الجانب الغربي: المنافسة بين البابوية والأمبراطورية في القرون الوسطى، حركة الإصلاح البروتستانتية، عصر التنوير، هذا إذا اقتصرنا على ذكر المحطات الكبرى للفصل بين المجال الديني والمجال الدنيوي في المجتمعات الأوروبية. لا بد من أن نضيف الى هذه اللائحة الثورة التكنولوجية، والتي كان من أهم إنجازاتها في القرن التاسع عشر نشوء «المدينة الكبرى» التي أدّت، كما بيّن ذلك بودلير (Baudelaire) ووالتر بنجامين (Walter Benjamin) وسيمّل، الى ضياع «نقطة الارتكاز»، أي أن ذوبان العادات المشتركة والاعتقاد بالقيم ذاتها، تحوّل الى ظاهرة شاملة. ان المظهر الذي رأى كارل مانهايم (Karl Mannheim) أنه يميّز المثقفين في الثلاثينات، -المتمثل في نوع من التأنق المشكّك والذي حوّلهم الى «طبقة خارج تصنيف الطبقات» قادرة على التحرر من الايديولوجيات-، هو الموقف العام للناس المنتمين الى تلك المجموعات الكبرى المستهلكة للبضائع وللمعلومات التي تعم العالم الصناعي.

في العام 1874، وفي التأمل الثاني من «تأملات في غير زمانها»، وصف

نيتشه هذا الموقف على أنه يعبّر عن المثقف في عصره: تراه بنوء تحت ثقافة ومعلومات راكمها التاريخ، ويتنزه في حديقة التاريخ كما في مخزن لألبسة المسرح، حيث يمكنه عشوائياً اختيار الزي الذي يلائمه، حتى لو اقتضى الأمر تبديله بعد قليل، مما يحرمه من أية طاقة ابداعية، وهو ما يجعل من ثقافتنا ثقافة منحطّة. فعبء الذاكرة والذكريات يمنعنا من خلق قيم جديدة. لكن نيتشه في أعماله اللاحقة العائدة الى مرحلة النضج، أنكر بشكل واضح تقريباً الموقف «الحيوي» vitaliste الذي تبنّاه في شبابه، والذي حدا به لأن يكتب في واحدة من «رسائل الجنون» التي أرسلها من تورينو في كانون الثاني/ يناير 1889، أن لديه إحساساً بأنه يحمل كل أسماء التاريخ. أكان في الأمر جنون أم لا – لأن المفارقة تكمن في أن هذه الرسالة تعبّر عن الأفكار غير «المَرَضية» لمرحلة النضج عند نيتشه –، من الواضح أن هذا النزوع الى التنكر الدائم يشكّل في فكر نيتشه إحدى خصائص انسان ما بعد الحداثة والذي لا نجد ملامحه عند المثقفين الذين انتقدهم كارل مانهايم فحسب، وإنما لدى كل سكان التجمعات المدينية الكبرى التي توحّدت بفضل البث التلفزيوني وبفضل الأنترنت.

والخطأ – إذا أمكننا قول ذلك – لدى نيتشه الشاب، ولاحقاً لدى شبنغلر في «أفول الغرب» هو الاعتقاد بأن الأفول هو شيء سلبي. من ناحيتي، لا أتردد في اعتبار هذا النوع من «الحيوية» vitalisme تعبيراً عن استمرار ما يسمّيه هايدغر الميتافيزيقيا، وما يسمّيه فيلسوف مثل درّيدا (Derrida) «التمحور حول الكلمة» logocentrisme، أو بصورة أوضح «سيطرة الحضور»، بل «أسطورة الحضور»، بما هي امتلاء للكينونة؛ وهو ما يتعارض مع التذكر وانتظار المستقبل (كلمة «أفول» لا تعني فقط انحدار الشمس ساعة المغيب، وإنما أيضاً التماعة الضوء التي تؤذن بالشروق)، وباختصار مع أية حالة تحمل روحانية أكبر، وتدّعي أن فيها من الحقيقة أكثر من تلك التي نراها ونلمسها ونقيسها.

أفول سعيد

ليس من الصعب أن نستشعر أين يقودنا هذا التفكير. بما أن الغرب يعيش نوعاً من الأفول على عدة أصعدة، ألا يتوجب علينا أن نتعاطى مع هذا الأفول بجدية، فنضعه كل ما يخوّل مثالياً الحضورَ والامتلاء والعناصر التي تشكّل «الحياة الحقيقية»، والتي تبدو لنا مع ذلك غير منفصلة عن تحكّم الحضور الحاسم واليقين الثابت الذي يضع حداً لأي تساؤل لاحق، والذي يختلط بسهولة مع الاستبداد، ولو كان مصدره المبادىء الأساسية؟

كتب نيتشه بأننا «لم نعد مواد لبناء مجتمع»، قاصداً بذلك أن درجة تميّزنا الافرادية تجعلنا غير قادرين لأن نخضع لقواعد جماعية. غير أن ذلك لا ينطبق على حالة الفرد الفاقد لفرادته في مجتمعاتنا، لأن هذه الأخيرة قد بُنيت في المجالين الاقتصادي والاجتماعي على مبدأ تجانس الأذواق والسلوكيات والقيم. بما أن المجتمع، ولحسن الحظ، قد خسر الكثير من مميّزاته التقليدية العائدة للجماعات، فإن هذا التجانس يبدو ضعيفاً في مجال القيم، ويمكن وصفه على أنه «ظاهرة جماهيرية محددة في الزمن»، على شاكلة «تأنّق» المثقفين التي تكلم عليها سيّال.

هل يمكننا اعتبار هذا الضعف كمعطى سلبي؟ هذا السؤال لا ينفصل حتّاً أسميته بعبارات فلسفية «استمرار الميتافيزيقيا»، وفق مفهوم هايدغر: الميتافيزيقيا كأسطورة إحيائية للحضور المثل، energeia، وهي لا تقتصر فقط على البداهة التي تفرض نفسها على الذهن، وإنما تشمل الطاقة والقوة والتصميم على أخذ القرار، وهوما يستسيغه الفاشيون من كل الألوان. الميتافيزيقيا، وفق هايدغر ونيتشه، لا تقع في أزمة لأسباب نظرية، كما لو أن أحد الفلاسفة اكتشف مبدأ عدم صوابيتها، لذلك فإن الرابط مع الاستعمار والامبريالية يندرج هنا في سياق تعابير متعارضة كلياً مع قول شبنغلر. لا تبيّن لنا الميتافيزيقيا في مطلع الأمر وكأنها خطأ: انها تصبح مستحيلة بسبب التحولات الاجتماعية والسياسية التي تجعل من نظرة معيّنة للتاريخ غير

صالحة، وهي النظرة التي أعطت فيما مضى موقعاً مميّزاً للميتافيزيقيا نفسها وللامبريالية. تثور الشعوب «النامية» وتنال حريتها -والحرية ليست معطى نظرياً، وإنما تتحقّق كحالة واقعية- فيتبدّل سياق التجربة التي تتشكّل فيه الفلسفة. لا يجب أن تغيب عن بالنا صورة نابليون (Napoléon) على صهوة جواده أمام إينا (Iéna) كما رآه هيغل (Hegel)(*). فسقوط الميتافيزيقيا لا يعود ممكناً فحسب، وإنما يصبح ضرورياً لتحرير الشعوب القديمة المستعمَرة.

الشعوب النامية هي «الثقافات الأخرى» التي لا تجد موقعها في السياق الخطّي للتاريخ وفق التصور الأسطوري الغربي. انها شعوب «أخرى»، ولكنها ليست بدائية، وهي تترقّب لتتمكن من أن تعرف الحقيقة بوسائل العلم «الحقيقي» الغربي، وأن تتعرّف إلى القيمة «الحقيقية» للمبادىء الأساسية التي يعلنها الغرب. إنه تعدد الثقافات الذي يجعل اسطورة الحضور مستحيلة، لأن هذه الأسطورة تفترض وجود فكرة الحقيقة الوحيدة، التي نستدلّ عليها بطريقة وحيدة، وهي المؤهّلة لأن تفرض نفسها بالرغم من وجهات النظر المختلفة. إذا كان أحد يحسب بطريقة مختلفة عني، فلا أستطيع أبداً أن أجزم بشكل قاطع إن كان يخطىء أو يطبّق قاعدة حسابية مختلفة، على حد قول ويتغانشتاين (Wittgenstein). من هنا فإن الصعوبة في مجال القيم أعقد مما هي عليه في الرياضيات. فإذا ما وعينا ذلك، فهذا يعني بحق التعامل مع القيم بطريقة «الاعتقاد المحدود» التي تميّز سلوك الشخص-الجمهور في حضارة ما بعد الحداثة. ألم يكن نيتشه يعتبر هذه الحالة كشيء سلبي، إذ كتب في «العلم الفرح» أنه «يجب أن نتابع الحلم، فيما نحن ندرك بأننا نحلم». المقدرة الخارقة، تلك هي ميزة الرجل الخارق لدى نيتشه، ودون الوقوع في أي التباس عرقي. ربما لم يتمكن نيتشه من تحديد الرجل الخارق دون الوقوع في التناقض، لأنه بقي اسير المثال الميتافيزيقي للحقيقة: انه الإيمان القوي

(*) إينا هي المدينة التي انتصر فيها نابليون الأول على جيش بروسيا في 14 اكتوبر 1806. يُقال ان هيغل الذي كان أستاذاً في جامعة إينا لمحَ كثيراً أن نابليون هو تجسيد لروح العالم، كما اعتبر أن هذه المعركة هي نهاية التاريخ في سياق تطور المجتمعات الانسانية نحو ما كان يسميه «الديمقراطية الليبرالية» (المترجم)

بالذات -أي في النهاية من خلال الإيمان بحقيقة- الذي يمكّن الإنسان الخارق من أن يحقق ذاته بأشكال عنيفة يصوغها نيتشه كذلك على شكل نظريات في بعض مؤلفاته.

قيمة المحبة
من أجل حضارة الأفول

لو تخطينا نيتشه -أو لو عدنا ربما الى الجذور المسيحية الكامنة في فكره- من المعقول أكثر، لو أراد الإنسان الخارق ألا يبقى أسير الحقيقة، أن ينفتح على المحبة، وهي تعني تلك المقاييس العقلانية المرتبطة باحترام الكينونات الأخرى، أكثر من تمسكه بامتلاك قيمة يتوجّب إثبات صحتها مهما كلّف الثمن. هذا الموقف المشكّك إزاء القيم، وهذه المقدرة على التمسك بها دون اعتبارها مطلقة، ألا يشكّل ذلك أحد العوامل الحاسمة لأفول حضارتنا؟ بذلك ننتقل من انحدار القيم الى أفول الحضارة -حضارتنا. ألا يمكننا قول العبارة الأخيرة معكوسة، والكلام على حضارة الأفول؟ سيكون الأمر مثيراً لأننا نعيش في عالم يُفرض علينا فيه أن نتكلم على التنمية، وقد أضيف اليها منذ عدة سنوات صفة «المستديمة». حتى في الاقتصاد تبدو فكرة التنمية غير المحدودة متناقضة أكثر فأكثر: نحن نرى في كل يوم ارتفاع القيمة التجارية لبعض المؤسسات التي تخفّض من عدد العاملين فيها -وغالباً ما تخفّض من إنتاجها كذلك. من المسلّم به انه لا يمكن للتنمية أن تتواصل الى ما لا نهاية، أقلّه من الناحية الكمّية المحضة.

إذا انتقلنا بتفكيرنا ناحية القيم، يطالعنا موضوع «الدخول في الحداثة»، وبالتحديد الدخول غير المنجز للبلدان «النامية»، من حيث يأتينا، كما يُقال، الإرهابيون الذين يهدّدوننا حتى في قلب مجتمعاتنا المتقدمة -ولا ننسى في هذا السياق أن هناك إرهابيين في كل مكان (كما يوجد شعراء؟). يبدو أن ذلك يقودنا الى العودة الى أسطورة التقدم المحدّد زمنياً الذي يتوجب على

المجتمعات أن تتوصّل اليه لترتفع الى مستوانا، فلا تعود تشكّل تهديداً لنا. لكن ألا تقود لرضية هذا «الدخول غير المنجز في الحداثة»، الى أسطورة التقدم، الذي يتوجب على مجتمعات العالم الثالث أن تنجزه لترتفع الى مستوانا، وتكفّ عن أن تكون تهديداً لنا؟ هل نستطيع، ودون رياء، ان نجد الاثبات لنظريتنا باتخاذ العالم الثالث نموذجاً، وهو الذي ينوء تحت تأثيرات عديدة تعود الى السيطرة الاستعمارية؛ ومن بين هذه التأثيرات استحالة قيام بورجوازية محلية قادرة على حكم بلدان ثالث استقلالها من دون اعتماد النموذج المركزي الأوروبي المقنّع بقناع «الدخول غير المنجز في العلمنة»، أو قناع الإيديولوجيا العالمية لحقوق الإنسان التي حدّدت منظماتنا الدولية مضامينها بشكل نهائي.

هل يمكننا إيجاد طريق ثالث، بين النموذج المركزي الأوروبي وبين الشمولية؟ يمكن أن يكون الحل في بلورة نقطة وسطية تحترم مختلف النماذج الثقافية القائمة، دون أن يشكّل ذلك مسّاً بنموذجنا. ليس بإمكاننا أن نفرض على البلدان النامية موقفنا إزاء أفول القيم. هذا الموقف يجب أن يتحقق عندنا أولاً، لكي نتخلّص من الفكرة الخاطئة بأن الطريقة الوحيدة لحماية أنفسنا من تعدّيات المجموعات أو المجتمعات الأصولية هي في أن نصبح نحن أنفسنا أصوليين. ومع ذلك، هذا هو الحل الذي يدفعنا اليه البعض، بدءاً بالكنائس وببعض المثقفين الديمقراطيين البارزين، الذين يدعوننا باسم واقعية مأساوية -تعود بجذورها أحياناً الى بنجامين(*)، وفي غالب الأحيان الى كارل شميت(*) - للعودة الى الشغف «الصادق» بالقيم. يريدون بعبارات أخرى، أن يفرضوا علينا علاجاً يضخ فينا الشباب الاصطناعي، وهو ما لا

(*) Walter BENJAMIN (1940-1892) هو كاتب ألماني من عائلة يهودية، درس الفلسفة والأدب في جامعة برلين قبل الانتقال الى باريس التي طبعت حياته ومسيرته الفكرية. اعتنق الماركسية في مواجهة النازية وانتحر في العام 1940 خشية من أن يُسلَّم الى النازيين.

(*) Carl SHMITT (1985-1888) هو فيلسوف ألماني كاثوليكي محافظ انخرط في النازية عام 1933، لكنه طُرد عام 1936. سُجن عام 1945 وأُفرج عنه لكن محكمة نورنبرغ برّأته عام 1946 (المترجم).

يمكن أن يقودنا إلا الى العنف مجدداً، بل الى الحرب.

ربما يكون صحيحاً أن جدة الموقف تكمن في طريقة عيشنا للقيم. في الواقع ان حروب الماضي التي تواجهت فيها الأمم الأوروبية كانت متوازنة لجهة الحالة النفسية الجماعية، إذ كان جميع المتحاربين يشاركون تقريباً بنفس الدرجة من الإيمان أو من رفض القيم. أما اليوم فقوة الغرب وضعفه يكمنان في اننا «لم نعد نؤمن»، فيما أخصامنا متعصّبون على استعداد للموت، وللقتل بنوع أخص. ان الاستسلام لإغراء أن نصبح مجدداً عنيفين و«شباب»، يعني أن نحافظ على حياتنا، على أن يكون الثمن القضاء على ما يكوّن حياتنا، ليس بالمعنى البيولوجي، وإنما «السلوكي» والأخلاقي.

ان الدخول غير المنجز في الحداثة هو إذن ظاهرة عهدنا قبل كل شيء. وهي لا تعني وجوب العزوف عن أي دفاع «عسكري» عن نمط حياتنا، ولكن عليها أن تدفعنا لكي نعي بأنه حين يصبح السلاح هو الحل، لا يعود لنا أي حظ بالخلاص. بقدر ما نعرّض للخطر نمط حياتنا -ولو أدّى الأمر الى هزيمة عسكرية أو فقدان الأمن بصورة دائمة، كالوضع الذي نشهده في اسرائيل مثلاً- علينا أن نكوّن حضارة الأفول، وهي الوحيدة التي تحول دون تشكّل عوامل الإرهاب الجماهيري.

هكذا يجب أن نعطي بعداً أقل عدائية لعملية التنمية، ونترجم ذلك على صعيد نوعية العلاقات بين الأشخاص والمجتمعات. ان توزيع الثروات بين مختلف بلدان العالم يتطلّب منا ثقافة اختزال حقيقية، وهو تحوّل يدعونا اليه بنفسه جايمس ولفنسون (James Wolfensohn) مدير البنك الدولي. وتقع على الثقافة والتربية مهمة تهيئة روحية عامة على صعيد المخيّلة والسيكولوجيا الجماعية، تعرف كيف تختار هذا الطريق الصعب، وإن اتخذ الأمر منحى براغماتياً بحتاً.



2

نحو صدام القيم أم نحو تهجينها؟

ارجون أبادوراي

أزمة أسماء

لقد أثبتت أحداث 11 سبتمبر 2001 إحساسنا بالأزمة، وبضرورة الاستعجال، وبالقطيعة. منذ ذلك التاريخ أطلقت عدة عبارات وأسماء لوصف هذه الحالة غير المسبوقة التي نعيشها. «إرهاب» هو أحد هذه المصطلحات، «حضارة» مصطلح آخر. لقد برزت أزمة تسميات، أزمة أسماء. كثيرون ممن يتغاضون ضد عنف الهجمات يعبّرون كذلك عن شجبهم لفظاعة الرد الأميركي. يبدو «صدام الحضارات» الذي شخّصه صموئيل هنتنغتون محتوماً من الآن فصاعداً، أكثر مما استشعره في حينه. مع ذلك، إني لا أرى في الأمر صدام حضارات، وهذه العبارة لا توفّر لنا التشخيص الصحيح. والسبب بسيط: العالم الإسلامي غير موحّد، والقاعدة تواجه بعض الأنظمة العربية بقدر ما تواجه الولايات المتحدة، كما ان القرآن لا يحتوي على أي تبرير للعنف الشامل ضد المدنيين. يُنتهك التسامح حين تتحارب الكيانات.

اننا نشعر مع ذلك بأننا نواجه حرب كلمات بقدر ما نواجه حرباً بين أطراف مختلفة في العالم. اننا نواجه برأيي أزمة تتخطّى أهدافها المعلنة

والفرقاء والبلدان التي يشاركون فيها. انها حرب من أجل تحديد مستقبل الدول-الأمم، كمرجعية للتحضّر والسيادة والسلطة الأخلاقية، وخاصة من حيث امتلاكها لامتياز العنف المشروع.

ان الهجوم على برجي مركز التجارة العالمي هو عملية واسعة النطاق نفّذها أشخاص مجهولون وغير منظورين. لقد قام أفراد بهذه العملية دون إعلان انتمائهم الى أية دولة، مفتتحين بهذه الضربة المذهلة عصر الحروب البهيمة. حروب كهذه تجعل من غير الملائم النقاش حول وجود حروب عادلة، وتدفعنا الى التوجّس من صراعات لا ترتبط بالحدود المرسومة على خرائطنا، والتي تحدّد مدى السيادة والمصلحة الوطنية. بالفعل، لقد واجهنا فجأة انتقال المبادىء التي تأسس عليها الاقتصاد المللي الشمولي، الى الميدان العسكري: ألغي مفهوم الحدود، ليتواجه رابحون وخاسرون لم يتمكنوا من إيجاد أنفسهم -بالرغم من قوتهم الهائلة- ضمن التركيبات القائمة تقليدياً.

فعلى عكس قصف هيروشيما وناغازاكي، لم يهدف الهجوم ضد برجي مركز التجارة العالمي الى قتل المدنيين الذين كانوا هناك: كان القصد تدمير فكرة وجود مدنيين بحد ذاتها. في هذا السياق لا بد أن نجد بغاية الغموض منطق القنابل والحصص الغذائية في أفغانستان، الذي يقتل المدنيين في الوقت الذي يداوي فيه مآسيهم...

حروب تشخيصية

لقد شرحتُ في مكان آخر أن العولمة جعلت هوية عدة مجموعات غير واضحة، كما أسهمت في بروز أنواع جديدة من العنف الجماعي، يتولّد بالأخص من الانتماء العرقي. ان الصراعات العرقية الواسعة النطاق التي طبعت نهاية الثمانينات والتسعينات، وحركات اللجوء عبر الحدود، وتفجّر السياسات القومية، والخوف من الجرائم الاقتصادية، والإشاعات عن تجاوزات ظالمة، كل هذه العوامل أدّت الى عنف عرقي واسع النطاق،

تضمن ممارسات بغاية القساوة. لقد وصفتُ هذا النوع من العنف على أنه «أشكال مرعبة لاكتشافات ننجزها عبر تشريح الناس أحياءً، بغية الكشف عن هويات حقيقية تتلطّى خلف مظاهر خدّاعة». انه بالفعل استخدام مروّع للمناهج العلمية.

ان الهجوم على برجي مركز التجارة العالمي وقصف الولايات المتحدة للمدن وللوديان في أفغانستان يشكّلان مثالاً لانزلاق الدول نحو هذه الأشكال من عنف تشريح الأحياء، وهو ما أسمّيه «الحروب التشخيصية». الحرب التشخيصية هي تلك التي نلجأ فيها الى العنف من أجل اكتشاف العدو والقضاء عليه. هذه الحروب تنتمي الى عالم لا يستهدف فيه العنف عدواً محدداً، وإنما تهدف الى تحديد العدو. في 11 سبتمبر 2001، دخلنا في عالم إجراءات تشخيصية شاملة لا تقتصر على عمليات قصف او هجومات انتحارية، وإنما تنحو باتجاه توسّع غير محدود لمفهوم الأمن. ان التهديد لا ينحصر ببعض إرهابيين معزولين، وإنما يشمل سلسلة كبيرة من الأعمال العنفية المحتملة. ان تصنيف الناس من خلال سحنتهم، أو لهجتهم، أو أسمائهم هو المؤشر على بدء مرحلة حروب التشخيص والتدقيق البدني. لقد دخلنا في عالم يمكن لكل وجه فيه أن يكون قناعاً. وليس العدو هو الذي يصنع الحرب، وإنما الحرب هي التي تصنع العدو. هكذا فإن الباكستان ألزمت تحت الضغط التشخيصي، على أن تكون حليفة للتحالف الغربي.

نستنتج إذن ان فكرة الحرب العادلة بحد ذاتها لم تعد موضع بحث، لأن هذه المقاربة تفرض وجود رابط سببي بين المصلحة العليا للدولة والأعمال الحربية، والحال ليست كذلك.

حرب أنظمة دولية

إذا لم يكن في الأمر صدام حضارات، كما ذكرتُ آنفاً، فنحن في المقابل أمام مواجهة بين الأنظمة الدولية. وأرى أن الطريقة الفضلى لفهم هذا الصدام

تكمن في العودة الى التعارض بين نظام الفَقَريات ونظام الخلايا.

عالم الفَقريات هو عالم الدولة-الأمة وعالم الشركات المتعددة القوميات الشمولية والتي بالرغم من تخطيها الحدود لا تزال تعمل بالارتكاز الى بنى وطنية قائمة. الرأسمالية التي تختضنها هي بالتأكيد «فقرية»، نظراً إلى أنّ المحرّكين الأساسيين، والإجراءات والمصالح تتشابك وفق علاقات مقوننة بين وحدات مركزية، بدءاً بالدولة-الأمة، وصولاً الى البنى التبادلية المتعددة الأطراف (منظمة التجارة العالمية، اتفاقية الغات الخ.) والتي تهدف الى تنسيق ومراقبة رؤوس الأموال على المستوى الشامل.

أما العالم الخلوي أي اللافقري فهو ليس عالم التواتر والشبكات فحسب، وإنما عالم يقوم على تنسيق وترابط بغاية الفرادة. انه يعمل بمبدأ التكاثر، وعزل وحدات عاملة، والقيام بمهمات عن طريق المماثلة أو الانجذاب، أكثر مما يقوم على آلية تنفيذ الأوامر. يتأسس العالم الخلوي في نهاية المطاف على إنتاج الى ما لانهاية لمبادىء بسيطة جداً، أكثر من اعتماده على أفكار منطقية وظيفية.

إن الشبكات التي حرّكت الهجمات ضد برجي مركز التجارة العالمي - أكانت مرتبطة بالقاعدة أم لا- هي خير نموذج للتنظيمات الخلوية. لكننا سنكون مخطئين لو اعتقدنا أن «الخلوية» تميّز فقط المجموعات المتمردة المشدودة الى الرعب. انها في الواقع خاصية عدد من حركاتنا الحضارية الأكثر تميّزاً. فوراء الحوادث الاعتراضية ضد العولمة في سياتل وواشنطن وميلانو تكمن أنواع كثيرة من الحركات السلمية المنظمة على شكل خلايا، وهي تتواصل بواسطة البريد الالكتروني، وتمتلك إمكانيات مادية، وشرعية غير حكومية، ووسائل اتصال ومراقبة هائلة. إذن، ان ما نسمّيه «المجتمع المدني العالمي» غالباً ما يتخذ أشكالاً خلوية.

في بعض وجوهها، نلحظ ان الأقسام الأكثر سرّية في الشركات الكبرى -تلك التي تتحالف مع شبكات إجرامية وتفضّل الجنّات الضريبية-

تشارك كذلك بهذه الخاصية الخلوية. بكل حال توجد مساحة لا يؤتى على ذكرها، «عالم رمادي» للمال والتجارة الدوليين، حيث تلاقى الشبكات الإرهابية وشبكات الشركات الكبرى على قاعدة التداول بالرساميل المهرّبة.

بالاختصار ان الصراع الذي نشهده يضع موضع الابهام سلامة نظام الحكم الشامل المرتكز على السيادة الوطنية والقانون الدولي. في عالم المد الشمولي تتم المواجهة بواسطة كيانات خلوية وشاملة مستخدمة تكنولوجيات العولمة الخلوية، مثل البريد الالكتروني، وفتح الحدود، وتأشيرات تصدير العمال، وبرامج وأشكال الثروات الأكثر قابلية للانتقال، وكلها وسائل يصعب كثيراً السيطرة عليها من قبل الدول الكلاسيكية.

في زمن سبق مرحلة الرأسمالية، خُيّل الينا بروز تقسيم واضح للعمل بين الدولة والطبقات الحاكمة والرأسمالية الشاملة. لا بد لهذا التوزيع بعد الآن من أن يواجه تناقضات عديدة، بدءاً بتعارض الأبعاد الفقرية والخلوية لرأس المال نفسه. ان الرأسمالية منقسمة بالفعل بين بُعد خلوي يعتمد على الإجرام وسهولة التحرك عبر الحدود، وبُعد فقري لا يزال يعتمد على حماية الدولة، وعلى الوسائل البيروقراطية، وعلى الأسواق الوطنية.

لقد قام العديد من المراقبين بتحليلات تتركّز على هجمات 11 سبتمبر، وتنامي الكبت في البلدان الفقيرة وفي صفوف المتضررين من العولمة. إلا أن كثيرين منهم يعترفون بأن الربط بين الظاهرتين ليس مؤكداً بالقدر الذي نظنه. شخصياً، أعتبر أن هجمات أيلول/ سبتمبر وإعادة توزيع الخرائط على الصعيد الدولي تعبّر عن صراع أعمق بين الأشكال الخلوية والأشكال الفقرية للعولمة، التي أعطت الأفضلية للكيانات الخلوية، مما أثار غضب وحتى بلدان الجنوب إزاء الولايات المتحدة. ان العالم الإسلامي هو مثال رائع للتعايش بين الديكتاتوريات المحلية والوجود الأميركي القوي وحرمان أي صيغة جديدة لأهل الفكر العرب من التشكّل. هذه المحصّلة يمكن أن نلحظها أيضاً في

أماكن عديدة أخرى، ولذا فإن الربط التبسيطي بين الإرهاب والإسلام لا يقودنا بعيداً على صعيد التحليل.

ان الكره الذي تتعرّض له الولايات المتحدة في مناطق عديدة من العالم يرتبط بنظري بشخصيتها المزدوجة. فهي بالفعل تمثلك في آن امتياز حلم «الحياة الجميلة»، ومهمة الحراسة لمدخل العالم المزدهر، إن بواسطة سياسة قبول المهاجرين أو عن طريق فرض مفاهيمها على البلدان الأكثر فقراً كنموذج يُحتذى للتنمية.

نحو إنسية تكتيكية

من دون الوقوع في التهويل القيامي، كما فعلت غالباً وسائل الإعلام الغربية، والادّعاء بأن العالم قد تغيّر الى الأبد لأن مبنيين مدنيين ضخمين في الولايات المتحدة دُمّرا، لا بد لنا بكل حال من الملاحظة ان الخشية من الفوضى أثناء حلول الألفية الجديدة قد حدثت في شهر سبتمبر الفائت. من المؤكد ان القيم التي نتمي اليها أمست ضحية مجزرة تتواصل من ذلك التاريخ في مدن وجبال أفغانستان. كيف نستوعب هذا القضاء على القيم الذي يتمثل بتدمير التماثيل في باميان من جهة، والبرجين في نيويورك من جهة أخرى؟ إن مصطلح «الصدام» يبدو ضعيفاً جداً، كما أن مصطلح «الحضارة» يبدو عاجزاً عن الاحاطة بتعقيدات هذه الظاهرة. ان فكرة «الأفول» تبدو أكثر ملاءمة، لأنها تدل على ضغط ابستمولوجي حاد. ان النقاشات التي تدور في العالم الإسلامي، كتلك التي تعالج مفاهيم الحرب والعدالة في مختلف أنحاء العالم، بالإضافة الى تبادل الأفكار المتنوعة التي شارك فيها مثقفون من كل البلدان، تساهم في تسريع عملية تهجين القيم في إطار تكثيف المد الشمولي. ما هي القيم التي يمكنها أن تقود خطانا في الصراع الذي بدأ؟ ربما لا يكون إلا وهما الاعتقاد السهل بأن التهجين سيحمل الينا بالتأكيد أفضل القيم. بكل الأحوال انه اعتقاد لا يحمل الكثير من الارتياح في عالم مطبوع بالاستعجال.

يبدو لي أنه علينا اللجوء الى الانسانوية التكتيكية، أي الإنسية التي لا ترتكز على مبادىء عالمية قائمة، وإنما على عملية تبادل لا حد لها. ليس في الأمر تشجيع على اعتماد النسبية، لأن الإنسية التكتيكية لا تؤمن بالقيم المتعادلة، وإنما بإنتاج قيم تتبلور إثر نقاش، وذلك رغماً عن التهديدات المتمثلة بالقومية البائدة. الإنسية التكتيكية تفترض منا الاعتراف بأنه لم يعد بإمكاننا الاعتماد على الثوابت اليقينية الأخلاقية للأمم، وبدخولنا في مرحلة يتوجب فيها إعادة تكوين قانون كياني مدني، آخذين في الاعتبار هجومات العالم الحلولي المتكررة. اننا نتهيأ لحروب تشخيصية سيكون هدفها التفتيش عن العدو وعن العدالة بعد حصول الحرب. في مثل هذا العالم علينا الكف عن النظر الى العالمية كضمانة، لكي تبني معالم مرجعية تتلاءم مع مقتضيات الظرف الراهن الملحة. هذا هو بنظري التحدي الذي نواجهه حالياً: نشر إنسية قابلة للتبادل فيما وراء الحدود، ومتحرّرة من أية فرضية مسبقة ذات بعد شمولي.



3

من الكوني الى المفرد: عنف العالمية

جان بودريار

هناك بين مصطلحي «العالمية» و«الكونية» تقارب مضلِّل. الكلّية الكونية هي كلّية حقوق الإنسان والحريات والثقافة والديمقراطية. العولمة هي عولمة التقنيات والسوق والسياحة والإعلام. تبدو العولمة مساراً لا ارتداد عنه، فيما تنحو العالمية ربما الى الاضمحلال، أقله بالصيغة التي تشكّلت فيها كنظام قيم على صعيد الحداثة الغربية، والتي لا نجد ما يوازيها في أية ثقافة أخرى. كل ثقافة تصبح كلّية تفقد من خصوصيتها وتموت. هكذا حصل للثقافات التي دمّرناها حين استوعبناها بالقوة، ولكن هذا ما سيحصل كذلك لثقافتنا في توقها الى الكونية. الفرق هو أن باقي الثقافات ماتت بفعل خصوصيتها، وهو موت جميل، بينما نحن نموت لانعدام أية خصوصية، وبسبب قضائنا على كل قيمنا، وهو «موت سيء».

العولمة مدمِّرة للكلّية الكونية

اننا نعتقد بأن مصير أية قيمة هو بلوغها الكلّية، دون أن نقيس الخطر المميت الذي يشكّله هذا الترقي: انه اختزال أكثر مما هو ارتقاء، أو ارتفاع

إلى الدرجة الصفر من القيمة. في عصر التنوير كانت العملية الكلّية تتم من الأعلى، وفق تطور تصاعدي؛ أما اليوم فتتم من الأسفل، عبر تعطيل القيم بسبب تكاثرها وتمدّدها اللامتناهي. هكذا يحصل لحقوق الإنسان وللديمقراطية من بين سواها من القيم: ان انتشارها الواسع يتوازم مع مضامينها الدنيا، ومع قصورها القياسي.

في الواقع، ان الكلية تندثر في العولمة؛ والدينامية الكلّية بوصفها تعالياً، وغاية مثل، وطوباوية، ينعدم وجودها على هذه الصورة حين تتحقّق. ان عولمة التبادل تضع حداً لكلّية القيم. انه انتصار الفكر الأوحد على الفكر الكلي. ما يتعولم أولاً هو السوق، واختلاط كل التبادلات وكل البضائع، والضخ المتواصل للمال. من الناحية الثقافية، انه اختلاط كل الرموز، وكل القيم، أي الخلاعية. ذلك أن الخلاعية هي التعاقب، والبث العالمي لكل شيء ولأي شيء كان على الشبكات: لم تعد تهمنا القذارات الجنسية، إذ يكفينا هذا الخلط الشامل في مختلف الميادين. إنطلاقاً من ذلك، لم يعد هناك فرق بين العالمية والكلّية، لأن الكلّية نفسها قد تعولمت، والديمقراطية وحقوق الإنسان تنتقل تماماً مثل أي نتاج عالمي، كالنفط أو كرؤوس الأموال. والذي يحصل في التحول من الكلّية إلى العالمية هو في الوقت ذاته هذا التجانس وهذا التشرذم اللامحدود للنظام. ان ربط الشبكات فيما بينها عالمياً يترافق مع التفكك إلى جزيئيات. ليس «المحلي» هو الذي يحلّ مكان «المركزي»، وإنما «التفكك»؛ ليس ما انحرف عن المركز هو الذي يحل محل المركز وإنما التداخل فيما بينهما، وهذا يعني تفكك الكلّية الكونية. العولمة هي صيغة من التجانس والتمايز المتزايد. من هنا فإن الاستبعاد والتهميش ليسا نتيجة عرَضية، وإنما هما في صلب منطق العولمة التي، على العكس من الكلّية، تُفكّك البنى القائمة من أجل استيعابها بصورة أفضل. في كل مكان تتعمّق المسافات، بما لا يعوّض أحياناً.

النظام العالمي: عنف وفوضى

من هنا يمكننا أن نتساءل إن لم تكن الكلّية قد سقطت تحت وطأة التشكيك الذاتي، وإن لم تكن قد عجزت عن أن تترسّخ في أي مكان، ما عدا في الخطابات والسلوكيات الرسمية. بكل حال، بالنسبة الينا، لقد تحطّمت مرآة الكلّية. لكن يمكننا لحسن الحظ أن نرى فيها بالفعل ما يشبه مرآة الإنسانية، لأن في جزئيات مرآة الكلّية المحطّمة تعود كل الخصوصيات الى البروز: تعود الى الحياة تلك الخصوصيات التي ظننا أنها مهدّدة، كما تنبعث تلك التي خلنا أنها اندثرت.

ان الموقف ينحو الى التبدل والتشدد بقدر ما تفقد القيم الكلّية من سلطتها ومن شرعيتها. فطالما كانت تفرض نفسها كقيم توسّطية، كانت تنجح نسبياً في استيعاب الخصوصيات على أنها فوارق في ثقافة الاختلاف الكلّية، ولكنها بعد الآن لن تقوى على النجاح، لأن العولمة المنتصرة ألغت كل الفروقات وكل القيم، مؤذنة بانطلاق ثقافة أو «لا ثقافة» غير مبالية كلياً بالتمايز. ما ان تندثر الكلية لن يبقى إلا البنية التقنية العالمية بقوتها اللامحدودة في مواجهة خصوصيات تعود الى بدائيتها المتوحشة وتُترك الى ذاتها. لقد حظيت الكلّية فيما مضى بفرصتها التاريخية، أما اليوم، وفي مواجهة نظام عالمي لا بديل له، وعولمة لا مفر منها، وسير الخصوصيات نحو التلاشي أو على نقيض ذلك نحو البروز المتشدد فإن مفاهيم الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان تبدو باهتة لأنها ليست سوى أشكال وهمية لكلّية اندثرت. اننا تخيّل بصعوبة أنه بإمكانها أن تنبعث من رمادها بفعل العامل السياسي البسيط، لأن هذا الأخير أصيب بالشئ، ولم يعد له مرتكز بعد الآن إلا على القوة الأخلاقية والفكرية.

كانت الكلّية ثقافة التجاوز والتفكير بالموضوع وبالمفهوم، ثقافة بثلاثة أبعاد: المدى المكاني والواقع والتصوّر. أما المدى الاحتمالي فهو ذاك المتعلق بالشاشة والشبكة والحلول والرقمية. فهذا النوع من البعد الرابع لا يمكن

إضافته إلى الأبعاد الأخرى لأنه يلغيها جميعاً. فحين تُحدث دمجاً بين كل الأبعاد فذلك ينعكس على شاشة العالمية تكويناً لعالم أحادي البعد، أو بالحري لـ «زمكان» [*] دون بعد. لا نزال لا نقدّر تماماً العنف الذي ستعرّض له كل تصوراتنا بفعل إغراقها القسري في هذا البعد الرابع. انه عنف فيروسي يتأتى من الشبكات ومن المدى الاحتمالي. عنف التدمير المادي،، العنف الجيني، التواصلي؛ عنف التسوية والتعايش المفروض الذي يفعل مثل جراحة تجميلية للوجه الاجتماعي؛ عنف الشفافية والوداعة الذي يهدف، عبر الوقاية والانتظام النفسي والإعلامي، إلى القضاء بالقوة على جذور الشر وعلى كل تطرّف؛ عنف نظام يحاصر أية سلبية، وأية خصوصية، بما في ذلك هذا الشكل الفريد للخصوصية الذي هو الموت بذاته؛ عنف مجتمع نحن فيه ممنوعون احتمالياً من السلبية، ممنوعون من التنازع، ممنوعون من الموت؛ عنف يضع حداً بطريقة ما للعنف نفسه، لكنه في كل الأحوال يسعى لبناء عالم لا يحكمه أي نظام طبيعي، حتى لو كان نظام الجسد والجنس والولادة والموت. أكثر من الكلام على العنف، علينا التكلم على استفحال الفيروس: هذا العنف ناتج عن فيروس، بمعنى أنه لا يتحرك بالمجابهة، وإنما بالتماسّ والعدوى والتفاعل المتوالد هادفاً إلى إفقادنا أي نوع من المناعة. ويمكن تفسير ذلك أن هذا العنف، ويعكس العنف السلبي والتاريخي، يفعل بإيجابية مبالغ فيها، على صورة الخلايا السرطانية التي تتكاثر إلى ما لا نهاية وتتضاعف وتنتشر. هناك نوع من التواطوء بين الاحتمالية والفيروسية. علينا الصمود في وجه العنف الفيروسي الذي تسبّب به العولمة -هذا العنف الذي طاول الفرديات عن طريق الكلّية، والكلّية عن طريق العالمية، و«النوع» عن طريق المعالجات الجينية-، فلا نواجهه بعولمة القيم الكلّية المتهاوية، وإنما بالفردية الجذرية، بواقعة الفردية.

---

[*] دمج الزمان والمكان.

انتفاضة الفرديات

ان العولمة لم تربح المعركة مسبقاً، ولم يُحسم الأمر بعد. ففي مواجهة هذه المقدرة على التذويب وفرض التجانس، تشهد في كل مكان بروز قوى غير متجانسة، وهي ليست مختلفة فحسب، وإنما هي متعارضة ولا مجال للتلاقي فيما بينها. فخلف مظاهر المقاومة للعولمة التي تزداد حدّة، -وهي مقاومات اجتماعية أو سياسية يمكن أن تتخذ شكل الرفض البدائي للحداثة-، يجب أن نرى رد فعل ضد سلطان الكلّية، نوعاً من إعادة النظر المؤلمة بما يخص مكتسبات الحداثة وفكرة التقدم والتاريخ، ورفضاً ليس لهذه البنية التقنية العالمية فحسب، وإنما لتلك البنية الذهنية القاضية بمماثلة كل الثقافات في كل القارات تحت لواء الكلّية الكونية. هذا البروز، بل هذا التمرد للفردية يمكن أن يتخذ أشكالاً عنيفة، مرَضية، لا عقلانية، إذا ما نظرنا اليه من خلال فكرنا المستنير؛ وأشكالاً عرقية ودينية ولغوية، وعلى الصعيد الإفرادي أشكالاً مزاجية وعُصابية. وسنرتكب خطأً جوهرياً لو قمنا بإدانة هذه الانتفاضات واعتبرناها شعبوية، ومتخلفة، وحتى إرهابية. كل ما يحدث اليوم يتم لمواجهة هذه الكلّية المجرّدة، بما في ذلك تعارض الإسلام مع القيم الغربية. ولكونه اليوم يشكّل الاعتراض الأشرس في وجه هذه العولمة الغربية، فإن الإسلام يعتبر العدو الأبرز.

ما يمكن أن ينجم عن تفكك النظام العالمي هو بروز الفرديات. ولكن الفرديات ليست لا إيجابية ولا سلبية. انها ليست بديلاً عن النظام العالمي، انها تقوم على مستوى آخر ولا تخضع لحكم قيَمي، لذا يمكنها أن تكون الأفضل أو الأسوأ. ان مزيّتها الوحيدة المطلقة تكمن في كسر طوق «الشمول». لا يمكن أن نضمّها الى سياق تاريخي جامع. انها مصدر إحباط لأية فكرة وحيدة ومسيطرة، ولكنها ليست فكرة معاكسة وحيدة: انها تستنبط لعبتها وتحدّد قواعد لعبتها الخاصة.

يمكن للفردية أن تكون مرهفة وغير عنيفة، كما في الفرديات العائدة

للغات والخطاب والفن والثقافة بالمعنى المقبول للكلمة؛ لكن هناك فرديات أخرى عنيفة، والإرهاب إحداها. انه فردية لأنه يراهن على الموت، الذي هو من دون شك الفردية الأخيرة، الفردية الجذرية. هكذا في الحدث الإرهابي في نيويورك، كل شيء يراهن على الموت، ليس فقط بفعل إقحام الموت بصورة مباشرة وفي الوقت الحقيقي على الشاشات التي أزالت فجأة كل تخيّلات العنف والموت التي نُضخ فينا على جرعات قليلة، وإنما بإقحام موت أكثر من حقيقي، رمزي «تضحوي»، أي أنه الحدث المطلق الذي لا يمكن نقضه. الإرهاب هو العمل الذي يضع فردية لا يمكن تطويعها في قلب نظام التبادل الشامل. فكل الفرديات، إن على مستوى النوع أو الأفراد أو الثقافات، التي دفعت بموتها ثمنَ هذا التبادل العالمي الذي تسيطر عليه قوة وحيدة، تنتقم اليوم بتصدير هذه الحالة الإرهابية.

انه النظام نفسه الذي خلق الظروف الموضوعية لردود الفعل القاسية هذه. لقد جمع كل الأوراق بين يديه، فألزم الآخر بتغيير اللعبة، وتغيير قواعد اللعب. ان قواعد اللعب الجديدة ضارية، لأن الرهان شرس. ففي مواجهة نظام يطرح إسرافُه في استعمال القوة تحدياً لا مساومة فيه، يجب الإرهابيون بعمل تكون المساومة فيه بحد ذاتها منعدمة ومستحيلة. انه الرعب في مواجهة الرعب: الإرهاب ضد رعب النظام. لكن الرعب ليس العنف؛ انه ليس بعنف ملموس ومحدّد ومحدود بزمن، ليس العنف الذي له سبب ونهاية: الرعب لا نهاية له، هو ظاهرة مغالية، أي انها تتخطّى النهاية بطريقة ما؛ انها أشد عنفاً من العنف. في يومنا هذا، أي عنف تقليدي يجدّد النظام، شرط أن يكون لهذا العنف معنى. العنف الرمزي، ذلك الذي لا يحمل معنى، ولا يقدّم أي بديل ايديولوجي، وحده يهدّد فعلياً النظام. بالمقابل، لا يحمل الإرهاب في ذاته بالتأكيد أي بديل ايديولوجي أو سياسي. وهو بهذا المنحى يشكّل حدثاً: انه لا يشكّل جزءاً من تاريخ متواصل، ومن تاريخ واقعي، انه من نوع الحدث الخالص الذي يتقطع عن مسبباته ولا يكون له في الواقع نتائج مرتبطة فيه.

هذا الحدث لا يندرج في باب الترابط بين الأسباب والنتائج، وإنما في باب القطيعة. بهذا المعنى كل حدث يتخذ هذا المنحى هو إرهابي. هناك نوع من النشوة الخالصة في الانتقال إلى العمل الرمزي. ليس للإرهاب هدف. هذه النشوة الخالصة المرتبطة بالحدث وبمنفه لحظة الانتقال إلى الحدث الرمزي، هي نشوة لا نجدها أبداً في الواقع أو في السياق الواقعي للأشياء.

من هنا فإن الإرهاب لا هدف له ولا يُقاس بنتائجه الملموسة. لا يجب إذن أن نرثي لعدم جدوى العمل الإرهابي ولعبثيته، لأنه بهذا الثمن، بالثمن الباهظ للانتحار، يخترق السياسة ويكتسب فعاليته من زج السياسة في عدم الاستقرار، وإصابتها باضطراب مفاجيء وباهتزازات متوالدة مدمّرة للنظام نفسه. في هذه النشوة بالطبع الكثيرُ من الالتباس، لأنها تتعلّق بالموت. يمكننا بعبارات رمزية أن نقرأ التفوق المطلق للإرهاب في هذه الامكانية للجوء إلى مخطط التضليل والمباغتة للقوة المعادية، في الوقت الذي لا تتمكن هذه الأخيرة أبداً من القيام بمثل ذلك. من المستحيل أن نضلّل ونباغت سلاح الإرهابي المتمثّل بموته الشخصي. فحين تقضي القوة المعادية على هذا السلاح في معادلة تكون فيها الأقوى، فإنها لا تتخطى العطب في بنيتها الداخلية، ولا تضع حداً لارتداد مكامن القوة فيها ضد ذاتها، بل على عكس ذلك، يتضاعف هذا الارتداد أمام كل انتصار ظاهري. انها لا تملك أن تسيطر على موت الآخر، لأن هذا الأخير سبق له أن اختار الموت وتقبّله بحرية. ليس باستطاعتنا أن نخفي الإرهابي لأنه في الواقع سبق له أن اختفى. لا يهم إن كان بن لادن موجوداً أو غير موجود، ميتاً أو حياً، لأنه لا وجود له إلا باندماجه بـ«القوى»، وبهشاشة القوة التي تصارع ذاتها.

بهذا المعنى يكون الإرهاب موجوداً في كل مكان، أشبه بفيروس، وكمحطة نهائية للعولمة. انه في قلب عملية العولمة بحد ذاتها، وهو يستعمل أية وسيلة وأي عامل مؤثر، حتى لو كانت إشاعة يتواطأ كل الناس في تسريبها، أو ذعراً يتسبّب به خبر انتشار الجمرة الخبيثة بل الكوارث الطبيعية. لقد أصيب جميع

الناس بالتحسّس من الصور الإرهابية. فمع برجي مركز التجارة العالمي، سقط نهائياً حاجز الحماية، ونحن نفتّش يائسين عن صورتنا في دمار هذه المرآة المحطّمة. ولهذا الأمر سبب عميق: ان ما لا يُطاق ليس المصيبة والألم والشقاء، وإنما هذه القوة بحد ذاتها، وما تُظهره من صلف. ما لا يُطاق ولا يُقبل به هو بروز هذه القوة العالمية الجديدة.

II

تحديات اللا إنساني:
أية قيم لمجتمعات القرن الحادي والعشرين؟

يتضاعف تهديد اللا إنسانية - «أسوأ الرذائل» حسب قول فولتير -، بقدر ما تجد منطلقها داخل الخطاب الإنساني ذاته. فاللا إنسانية تمثّل انحرافاً لخطاباتنا الثقافية، من المهم أن ننتبه له. من هنا فإن على مثقفينا أن يلعبوا دوراً هاماً في الحفاظ على مفهوم الإنسية وتجديده، وأن يقيموا علاقة صحيحة مع القيم ومع التراث.

هالة الباجي تركّز على عنف المطالبات الثقافية، والمنحى المتشدّد الذي يتخذه اليوم الخطاب التراثي، الذي يحل مكان ما نسمّيه أحياناً «حوار الثقافات». بنظرها، من خلال الانقلاب المأساوي للقيّم يرتسم الوجه اللا إنساني للإنسية الحداثية. فإذا أردنا تلافي أن يقضي العامل العِرقي على الأخلاقي، علينا القيام بجهد لإعادة تحديد علاقة الحداثة بفكرة التراث التي تفرض نفسها علينا.

بيتر سلوتردايك يقوم بدوره بالدفاع عن «الإنساني»، مشدّداً على انحراف أقدم في خطاباتنا الثقافية. ينصّب نفسه كمحامي الشيطان، محامي الشيطان العصري الذي يأخذ على عاتقه إراحة الإنسان من حِمل الخطيئة المسيحية الثقيل، والدفاع بالنهاية عن الذاتية والتمرّد مفسحاً المجال في الخطاب الإنساني لمبادىء المسافة والاختلاف.

بول ريكور يشجب الحقائق المجتزأة التي تتسلّل إلى الخطابات حول الهوية أو حول القيَم ويدعو إلى تعطيل انتفاخ هذه الأفكار المسبقة التي تقف عائقاً في وجه تجديد تراثاتنا الغنية. يقترح أن نعمل على إعادة صياغة هذه الخطابات، وعلى التوفيق بين البحث عن الكلّية الكونية والوعي بتنوّع تراثاتنا وتعدّدها.

1

ثقافة اللا إنساني

هالة الباجي

حين اخترتُ أن أعالج موضوع «ثقافة اللا إنساني»، دمجتُ بين كلمتين هما من حيث المبدأ متناقضتان. ففي الواقع، رسّخ الإنسان المعاصر في وعيه أن الثقافة هي أساس أو جوهر إنسانيتنا. اننا لا نشعر بالمنحى الإنساني دون هذه العلاقة المحسوسة مع ثقافتنا، أياً تكن هذه الثقافة. إن تصفية الاستعمار اكتشفت، بفعل تأثير الفلسفة الأوروبية، مبدأً إنسياً عريضاً يفترض تكافؤ كل الثقافات فيما بينها، مما يفسح أمامها جميعاً الطموح لأن تحصل على الاعتراف الشامل. جاء هذا المبدأ أتى ردّاً على فكرة هرمية الحضارات التي طالما التصقت بمسار الاستعمار القائم. لقد أعيد الاعتبار لكرامة كل الثقافات من أجل نقض الفكرة المسبقة العنصرية القائلة بالإنسان المتحضّر.

لكن في الحقيقة، بعد الانتصارات الوطنية لتصفية الاستعمار، اتخذت هذه الإنسية الثقافية منحى مختلفاً. لقد اكتشف المتحرّرون من الاستعمار شكلاً جديداً من الكبرياء الثقافي، يتمثل بـ«تحويل حركة رقّاص الساعة» (حسب عبارة البير ممّي (Albert Memmi))، أي باستنباط فكرة مسبقة تعاكس الفكرة الاستعمارية. لقد تحوّلت مفاهيم التعددية والتنوع والاختلاف، وهي أفكار خيّرة بالأساس، الى بذور تفرقة تولّي بعضها وعدم تسامحها

الإيديولوجيا العنصرية: بعد أن حلّ الثقافي محلّ العنصري، أضحت اليوم كل ثقافة، قوية أو ضعيفة، تمجيداً للذات يعجز عن انتقاده أي منطق، لأن كل ثقافة لا تعترف إلا بمنطقها الخاص. فلا مجال لأية حيادية في الحكم بينها، لأن كل ثقافة تحدّد بنفسها قواعد لعبتها؛ وما من قانون يمكنه أن يفصل بينها، لأن كل ثقافة تسنّ قوانينها على ضوء قناعاتها الخاصة.

عنف المطالبات الثقافية

ان «حوار الثقافات» برأيي هو سوء تفاهم هائل. فوراء هذه المطالبات يتستّر عنف ذو طبيعة دينية، وأستعمل لفظة «ديني» للتدليل على تعسّف المعتقد، بدل استعمال لفظة «روحي» وما تحمل من حرية الفكر، ذاك أن الفصل بين الديني والروحي هو من العلامات الأكثر لا إنسانية في الثقافة. ان التفتيش عن الحرية التي كانت في أساس أي تحرر إنساني في الثقافة اندثر أمام التفتيش عن الهوية.

هذا المعتقد الجديد ينشر فكرةً واهمة مفجعة مفادها أن الإنساني ينحصر في الردّة الثقافية الى الأسلاف، متحوّلاً بذلك تقريباً الى ما يشبه شعار النسب في طبقة النبلاء القديمة الذي يضمن التخلص من العقاب لدى ارتكاب الفظائظات. التعلّق بالجذور الثقافية هو التمايز الجديد لدى الرعاع. ان الخطاب حول الاختلاف -الذي كان من المفترض مبدئياً أن ينمّي الحرص على ما يسمّى الاعتراف بالآخر-، لم يؤدِ على عكس ذلك إلا الى التشدد في التمسّك بالهوية. كل ثقافة تسوّغ لنفسها حقوقاً خاصة، والحقوق الثقافية هي امتيازات اللا إنساني.

لكن ألا يُعتبر محتوماً، في مواجهة هذه الحداثة الشرسة، وهذا الوجه الجديد للضرورة، وهذا العالم التائه الذي فقد خصوصيته، أن يقوم كل واحد بالتنقيب في ذاكرته لإحياء صورة منزل أو شجرة نسب أو ماض أو شخص تاريخي أو مدى عائلي يمنحه شعوراً بالمناعة في وجه محنة العالم؟ فحين تنفتح أمام الإنسان هاوية عالم من دون حدود ويضل الطريق، ويتيه في مشهد بلا

معالم، ألا يصبح مشروعاً له أن يُحلّ حقوق التراث مكان حقوق التقدم؟

حين نتفحّص مقولات الحضارة (العلم، العقل، التقدم، الجمهورية، الأخلاق، وغير ذلك من «المجردات المكرّسة التي هي في حال تراجع» على حد قول مارسيل غوشيه(Marcel Gauchet))، نلحظ أن الإنسان المعاصر يتحمّل عواقبها عبر هذا الشكل من العبودية الحديثة التي يُطلق عليها الأطباء اسم ضغط stress فالإنسان المعاصر يقع ضحية التوهم بأنه سيّد نفسه، فيما هو يلبّي رغبات الجمهور الغامضة، من خلال هذا التناقض المتمثل بالفردانية التي هي إيديولوجيا مجموع الناس وليست ميزة فردية خلاّقة. حين نتذكر مقولة فرويد التي أكّد فيها الخشية من أن تتحقق الحضارة بفعل استسلام نفساني ويأس وجودي نعيشهما كمحطات لا إنسانية، نفهم كيف أن التمسك بالهوية أسقط التمسك بالحرية.

نفهم ذلك أكثر لأن قطيعة درامية نشأت بين زمننا الداخلي والزمن الخارجي. ان المصيبة الأكثر حدّة في الوقت الحاضر تأتّى ربما من كوننا لا نسيطر على الزمن الداخلي، وبالتالي على مقدرتنا على الخشوع، وعلى النظر الى العالم بالمعنى القديم للكلمة، أي «السهر عليه» و«الحفاظ عليه». لقد تفكّك الزمن المجتمعي والزمن الداخلي، ولم يتمكن التحليل النفسي من أن يوفّق بينهما، لأن الروحي بالتأكيد لا يُختصر بالنفسي، والخلط بينهما أوصلنا الى الكثير من المصائب. انطلاقاً من ذلك، ربما أصبح الدين مرضاً إذا ما اعتبرنا أنه عرض من الأعراض النفسانية أكثر مما هو ضرورة روحانية.

في مواجهة مظهر البؤس الأخلاقي الناجم عن التقدم، كان يمكن أن نأمل في أن يعطي التمسك بالتقاليد لمحنة عيشنا المعلّب زخماً داخلياً، نكهة ذاتية، أو حناناً إنسانياً. لكن على عكس ذلك، فإن العودة الى التقليد تنحرف لتتحوّل الى فكرة فظّة، الى حالة ضاغطة جديدة، حاملة في ثناياها كل شوائب العامل الروحي، حتى أنها أصبحت هي نفسها وليدة الحداثة في مظاهرها الأكثر شراسة.

لقد طالبت التقاليد بحقها في الانبعاث، وهذا الحق يعزّ على الضمير الأوروبي، كونه يعتبر القديم مصدراً للحداثة. وعرفت الشعوب المتحررة من الاستعمار كيف تعمل على بعث تراثها بتحديد اتجاهها الأساسي نحو الشرق (كلمة orienter تعني في الأصل اتجه نحو الشرق، أو أقام مبنى وجهته نحو الشرق). من هنا نشأت مفاهيم الزنوجة والعروبة والتهوّد والأسلمة الخ. التي أذكّر وللمفارقة بأنها تعبّر عن فلسفة التنوير ذاتها، لاستنادها إلى مبدأ الحق في إدارة الشؤون الذاتية. هناك إذن ازدواجية في هذه الراديكالية المحورية، لأنها في الوقت نفسه تماثلٌ مع الآخر، وأخذُ المسافة من أوروبا.

لقد تشوّه مفهوم بعث التقاليد، لأن الحق في العودة إلى التراث غالباً ما يستعمل في البلدان المتحرّرة من الاستعمار لأغراض لا تمتّ إلى المساواة والحرية بصلة، وإنما من أجل الإخضاع والامتثال والتخويف. غالباً ما ننسى أن نذكر بإن الحركة الإسلامية المسلحة خلّفت ضحايا في البلدان الإسلامية ذاتها، أكثر مما خلّفت لدى المسيحيين (يقدّر عدد الضحايا في الجزائر بأكثر من مائة ألف قتيل). نستنتج من ذلك أن الانتماء إلى الثقافة ذاتها أو إلى الدين ذاته لا يشكّل ضمانة للتسامح أو للاستقرار السياسي، لأن الرابط الثقافي لا يُنتج رابطاً سياسياً، وإنما الرابط المدني هو الذي يفعل ذلك.

هناك عامل آخر يجعل من الحقوق الثقافية لا إنسانية، يتمثل في انها تضع الوضع الثقافي، العربي أو اليهودي أو الإسلامي أو الكورسيكي أو الباسكي أو الصربي أو الأميركي أو الغربي الخ. في مرتبة أعلى من الوضع الإنساني. هنا يبلغ الوهم الثقافي الذروة في تخطّي الحدود: حين نظن أننا بشر لأننا ننتمي فقط إلى ثقافة، وليس لأننا بشر بحكم الطبيعة؛ وحين نسجن كرامة الإنسان في أصوله العرقية والدينية والوطنية أو الاستعمارية. في هذه الحال لا تعود كلمة «ثقافة» تعني السعي الحر للارتقاء بالذات، وإنما تعني خضوع الذات لمعطى قدري. لنتذكّر تحذير آنا أرندت (Hannah Arendt) حين اتُّهمت في

إطار تحليلها للدعوى المقامة ضد أيشمان(*) بأنها «لا تحب اليهود بما يكفي»، وبأنها لا تؤمن بهم بصورة مطلقة: «ألم يعد هذا الشعب لا يؤمن إلا بذاته؟ أي خير يمكن أن ينجم عن ذلك؟». ثم أضافت أنها لا تشعر بأي حب تجاه الشعب اليهودي، ولا تجاه الشعب الألماني أو الفرنسي أو الأميركي، ولا تجاه الطبقة العاملة، وان نوع الحب الوحيد الذي تؤمن به هو حب الأفراد. وأردفت: «كوني يهودية، يبدو لي حب اليهود أمراً مشبوهاً».

من ناحية ثالثة، يخطىء المطالبون بالعودة إلى التقليد من حيث يظنون أنهم يحاربون الحداثة، لأنهم يحاربونها بأسوأ ما فيها، أي بهذا النشر المعمّم لعبادات صنمية جديدة تتولّى التقنية الحديثة تضخيمها. فالتعصب مادة دسمة لوسائل الإعلام التي نعرف انها استولت على الحق بالتفكير. فلو حدّدنا الظلامية، على غرار كوندورسيه (Condorcet)، بأنها «الطغيان الذي تمارسه الحيلة على الجهل»، يكون هناك ظلامية خاصة بوسائط الاتصال التي تنصّب نفسها حاكماً على الفكر الإنساني. ان وسائط الاتصال الحديثة، بالرغم من انها الوسيلة الأولى في العالم لإيصال المعلومات، تُعتبر آخر وسيلة في تعميم الوضوح. تتم تنمية الوهم عند الناس بأنهم يعبّرون عن أنفسهم، ولكن لا تتم تنمية طاقتهم على الفهم المتبادل. ان وسائط الاتصال تضاعف ما هو غير مفهوم، في حين أن المهمة الأولى لأية ثقافة قابلة للحياة هي في جعل العالم مفهوماً، أي أن تجعل الإنسان قادراً على تحديد «وجهته في الفكر»، في استعادة لعنوان كتيّب لكانط (Kant). ان فقدان الوجهة الصحيحة في وسائط الاتصال يُترجم بمزايدة ثقافية تقتصر على الجوانب الانفعالية من الرأي. ودون التمييز بين الأشياء يتحوّل العنصر الديني مادة إعلانية، والعنصر الإشهاري مادة دينية. انها أفضل خدمة للتعصّب تقدّمها الوسيلة المخوّلة بالأساس لأن تقضي عليه.

(*) Adolf EICHMANN (1906-1962): موظّف نازي كُلّف بإبادة اليهود في بولونيا. خطفته الاستخبارات الاسرائيلية وحكم عليه بالموت شنقاً (المترجم).

هكذا يبدو الفهم البالي مبالغاً في حداثته، لأنه يدعّم تطلّعاته الرؤيوية بوسيلة خداع غير مسبوقة هي «السمعي البصري»، ويجاري الجمهور الذي يعيش في الوقت نفسه حالات اللامبالاة والانبهار والازدراء والخوف. يستعمل المتبوذون في الأرض لإثبات وجودهم التعابير نفسها التي يلجأ اليها أصحاب الحظوة للسيطرة. فحيث يظن كل واحد انه يحارب التماثل عن طريق إبراز وتأكيد انتمائه الخاص، توسع وسائل الاتصال مجال سيطرتها. «فالأقوياء يدفعون لكي يكسبوا الضعفاء الى جانبهم» كما يقول روسّو.

وكما ان الإيمان المطلق بالتقاليد يتلاءم أكثر مما نظن مع النماذج العالمية للاتصال، فإن القبلية لا تقتصر على كونها من مخلّفات التقاليد وحدها. ففي الواقع ان المجتمع الحديث هو تجلٍ في جوهره الى غريزتي الدفاع والبقاء. لماذا في النهاية لا ننظر الى الغرب على انه قبيلة ضخمة معقدة التركيب تستمد وجودها من هذا الوعي الثقافي الذي أعادت له الانتولوجيا الاعتبار، بحيث انه يسمح لكل واحد بأن يتحمّس لكيانه التاريخي -وما يميّز الغرب في هذا المضمار هو طاقته على العمل، وحبه للاستكشاف، ونهمه التقني- حتى لو كان ذلك على حساب من يخدمون، ومن دون وعي منهم، آلياته الضخمة ذات القوة اللامحدودة؟ انطلاقاً من ذلك، من يستطيع منع بعض الثقافات من أن تقدّم نفسها على أنها صاحبة رسالة عالمية، بالاستناد الى هذا الحق المعطى لكل الناس في تطوير عبقرية ثقافية خاصة بهم؟

الانسية بوجهها اللا إنساني

هكذا فإن الثقافة الحديثة تتميز بواقع أن كل أنواع الحقوق الإنسانية تنقلب الى شرائع لا إنسانية. فالسيادة، وهي السلطة التي نمتلكها على أنفسنا، تتحوّل الى هيمنة، وهي السلطة التي نفرضها على الآخرين. التسامح الذي هو رفض لعدم تقبل الآخر، استحال الى حق في ممارسة عدم التسامح - كان فولتير يقول: «ان الحق في عدم التسامح هو عبثي ومتوحش». أصبحت

الديمقراطية شعاراً للهيمنة أو للحكم البيروقراطي المُنزل. وبدل أن تُشيع وسائط الاتصال فهم الأشياء، فإنها تعزّز اللامفهوم. ان الفروقات الثقافية، بدل أن تتنوّع سلمياً، تنحو باتجاه ممارسة متشابهة: استخدام العنف. والمنحى الإنسي الذي يهدف لأن يصب في مصلحة المستضعفين، يترافق مع السعي الى التفوق عبر القوة، ويتّخذ بعداً يستند الى العناية الإلهية، الى درجة يصبح معها «لا إنسانية سماوية». أصبحت محاربة العنصرية مترمتة بقدر العنصرية، ومحاربة الاستعمار فاشية مثل الاستعمار. لقد ضاعفت الفردانية الأمراض المتعلقة بالخصوصية بدل شفائها. ولقد أدّى القضاء على أشكال التمييز ضد المرأة الى ازدياد الهوس الجنسي. ان حقوق الضعفاء تستنسخ التعسف نفسه الذي يلجأ اليه الأقوياء، الى درجة أن حقوق الضحايا تترجم من خلال سلوكيات يستخدمها الجلاّدون. وتعبّر عن ذلك أستاذة الحقوق في جامعة باريس 1 كاترين لابروس-ريو، بقولها ان حقوق الإنسان قد تراجعت «لتحلّ محلّها مبادىء غامضة، يتم تفسيرها انطلاقاً من ايديولوجيات فردانية وكيفية، متجاهلين بذلك الفكرة القائلة أن القانون هو قبل كل شيء تنظيم العلاقات بين البشر، على قاعدة الحقوق والواجبات، وليس على أساس تعظيم فرد منعزل يمتلك حريات لا حصر لها يمارس بواسطتها السلطة على غيره، أي بالحدّ من حرية وكرامة الآخر»[1].

ان أحد التحديات الأكثر دقة «للا إنساني» ينبع إذن من الإنسية ذاتها، حين تتحوّل الحقوق الثقافية الضاغطة الى قابلية مقنّعة للقوة. لقد خانت الإنسية نفسها للمرة الأولى حين ابتكر الأوروبي باسم الحضارة حقه الثقافي الأول المتمثل بالجريمة الاستعمارية. قابل ذلك خيانة ثانية حين قام المتحرر من الاستعمار، انطلاقاً من وضعيته كمقهور سابق، بتنصيب نفسه ظالماً

[1] انظر مقالة كاترين لابروس-ريو «الحقوق الذاتية والعائلية» ضمن كتاب «الحريات والحقوق الأساسية»
Catherine LABRUSSE-RIOU, «Droits de la personnalité et de la famille», in Mireille DELMAS-MARTY et Claude LUCAS DE LEYSSAC (dir), *Libertés et droits fondamentaux*, Paris, Seuil, 1996.

باسم تراثه الثقافي. وأخيراً، في المرة الثالثة، حين أعاد الغربي رفع لواء مهمته التمدينية لمواجهة لماشية الضعفاء، مستخدماً الحجج العسكرية ذاتها، من أجل تهذئة حية «المتوحشين».

يبدو إذ ذاك ان اللا إنساني لا يتلخّص بالعنف وحده، ولا بحيوانية الإنسان، وإنما بالخطاب الحضاري أو الثقافي للحقد، حين يتعيّن عليه أن يبرّر فكرياً أو ثقافياً قساوته بإلباسها لبوساً ثقافياً يرفعها إلى درجة الحق. لقد بالغنا في التهليل لمفهوم العرق باسم تنوع الثقافات، حتى اننا نسينا المفهوم الوحيد الذي يستحق اهتمامنا: الجنس البشري. لقد أصبح «الإنساني»، إذا جاز القول، مادة حقد عرقي.

في هذا الفيض من الصور الثقافية لمعاصرينا، هناك نقص في تمثيل الإنساني في الثقافة. فصورة الإنساني غير موجودة في الثقافة. ان الثقافة لم تعد تفسح المجال لإنسانيتنا، وهذا ربما ما يعبّر عنه الرسم التجريدي حين يتجاوز الأشكال الواضحة للغوص في عمق وكثافة وتردد الداخل الإنساني في العالم. ان المقياس الثقافي لم يعد يتمكن من بناء سلوكية تميز الأشياء: لقد قضى العرقي على الأخلاقي. لقد أنسانا القناع الثقافي هذا «النور الطبيعي» للعقل، وهذه الطاقة التي تكلم عليها روسّو، والتي تتيح لنا الدخول إلى أعماقنا لكي «نسمع صوت الضمير حين تصمت الأهواء».

ان مهمة كل ثقافة حقيقية هي في تمييز الإنساني من اللا إنساني. ولكننا ذهبنا بعيداً في التركيز على اختلافاتنا حتى أن الإنساني لم يعد يرى بوضوح ما يميّزه كما لم يعد الناس يرغبون في أن يشبهوا بعضهم. والمقاييس القديمة للهوية الإنسانية لم تعد تهمّ أحداً: ما يهم هو التمايز حتى لو اقتضى الأمر تحمّل نعت «الوحشي». اننا نتبنّى صورة «الوحش» monstre (كلمة monstre مشتقة من اللاتينية monstrare, monstro، التي تحمل كذلك معنى «أبرز» أو «أظهر نفسه»؛ أو من كلمة moneo, monere التي اشتُقت منها كلمة monstrum وهي تدل على العمل الخارق الذي

يتخطّى الطبيعة). لم يعد الإنسان يهتم كثيراً لطبيعته. وهو يرتضي بثقافة لا إنسانية من أجل التأكيد على اختلافه. ان «الوحش» لا يهتم البتة بانتمائه الى الإنساني، وهو يريد أن يكون من جنس آخر، حتى أنه يستند الى حق فلسفي في أن يكون وحشاً، أي شخصاً لا يقتصر عدم تحسّسه على عذاب الآخرين فقط، وإنما على عذابه الشخصي كذلك.

علاقة إشكالية بين الحداثة والتقليد

ان الرعب ليس سوى التعبير الأكثر وضوحاً عن مرض ينهش عصرنا: إفلاس الهوية الإنسانية، وغياب مقاييس التعرف الى ما هو إنساني. أمام هذا القصور في الإنسانية، لم تستطع تصفية الاستعمار هي أيضاً الوفاء بعهدها الذي عبّرت عنه في وعودها الثقافية، ألا وهو إقامة نموذج ثقافي يقدّم إمكانية أفضل للعيش. لقد أخفقت تصفية الاستعمار كذلك في محاولتها لأن تكون البديل للحداثة وشكّلت منعطفاً سلبياً لها. أفقدت المواجهة بين الحداثة والتقليد هذه الوعود إلهامها، فاستثارها إيديولوجياً، لكنها أفقدتها مصداقيتها أخلاقياً. هذه الوعود لا تلتقي بإشعاعها، وإنما بظلماتها، لا بما تبتدعه، وإنما بما تخرّبه. من هذه الناحية تبدو الأعمال الإرهابية وكأنها محاولة للدخول في الحداثة، حتى لو كان ذلك عن طريق التدمير لا عن طريق البناء.

ان الحداثة لا يمكنها ان تتجاهل مسألة القديم، وهي ليست مسألة الزمن الداخلي المتقطع عن الزمن الخارجي فحسب، وإنها أيضاً مسألة الزمن السابق الموجود في داخل كل واحد منا، هذا الزمن الذي تنبّه لأهميته الوعي الحديث من خلال مثل بروست (Proust) حول الزمن الضائع والمستعاد. ما نسمّيه «غيرية» يمكن أن يُفهم على أنه أسبقية في الزمن: تنتصب من أمامنا الطبقات التي تراكمت في النفس، فتصبح فكرة التقدم خلفنا. لكن القديم أو الجديد، الماضي الجامد أو السهم المنطلق نحو المستقبل لم يجدا مرادفهما الإنساني.

ان البلية الحالية التي نُطلق عليها اسم العالمية هي التعبير عن أزمة الزمنية، عن الوقت الضائع حيث يتلاقى انبعاث الله بموت الله، والعلم بالخرافة، والقديم البالي بالتقنية، وتضخم الذاكرة بفقدان الذاكرة. بكل الأحوال، اننا نضيّع «اتجاه» العصر، أي معنى الحاضر.

وكما أن التطور الذي يقتصر على كونه محطة للنسيان، لن يكون له مستقبل، كذلك فإن ذاكرة تسعى لأن تختصر تمام المعنى تقضي على ماضيها الخاص. في الحالتين -استعباد الجديد أو تعسّف القديم- هناك ضياع في الزمن. ان إنسانيتنا تفقد طاقتها بين أوهام الذاكرة والابتعاد عن الإيمان بالتطور. انها تضيع بين فقدان الوطن -المتأصّل من جذوره-، وتضخيم الوطن -المتعصّب. ان الثقافة العالمية هي التعبير عن عجز الزمن بين نموذج الهيمنة، ونموذج آخر ضيق التفكير ومتعصّب. في هذه الحال تبدو العالمية كإفلاس للحداثة في علاقتها مع التقليد، والعكس صحيح. لم تعرف الحداثة كيف توفّق بين عبقرية قوتها وبين زمن الوعي، ولم يتمكن أي تقليد ثقافي من أن يحوّل حضوره في العالم الى جهد لتحويل العالم.

إلا أن العالمية تتموضع خارج أي شكل من أشكال الامبريالية أو الهيمنة الكاملة. الهيمنة تتعلّق أيضاً بالمنحى السياسي، فيما «العالمي» ينتمي الى نظام لا يستطيع حتى «السياسي» أن يقدم عنه تحليلاً وافياً. العالمي هو ما لا يمكن أن نتحكم به، سواء اتخذ منحى النظام أو الفوضى. حينها لا يعود الناس هم الذين يحكمون العالم، وإنما العالم هو الذي يحكم الناس. في «العالمي»، تطلق كل ثقافة العنان لغريزتها في السيطرة. وكل ما ينحو باتجاه العالمية أو باتجاه التواصل ينحو في الخفاء الى السيطرة.

وأشارك جان بودريار في التأكيد على أن العالمية ليست الكلّية الكونية. فبالفعل، تفرض الكلّية وجود مكان غير العالمية، حيث تتم من دون شك التبادلات الأساسية في زمننا. العالمية ليست إلا شقاً جزئياً من الكلّية. وحين

تدّعي أية ثقافة في سعيها للعالمية، أنها تختزل التبادل الإنساني في كلّيته، فإنها تصبح لا إنسانية.

لو لم يكن هناك إلا عالم واحد سيكون من المتعذّر أن نعيش فيه. ولكي يوجد كون إنساني، لا بد من أن يكون هناك على الأقل عالمان: ساحة معركة وملجأ، سفر وعودة، ماض وحاضر، أرض وسماء، سرعة وبطء، مشرق ومغرب، شرق وغرب، مكان نأي منه وآخر نقصده، مصدر وأفق. إذا لم نوجد إلا عبر الانشداد الى المستقبل، فإننا نتحطّم؛ وإذا لم نوجد إلا في ذاكرة الماضي، فإننا نتجمّد. لا بد من وجود زمنين لإعطاء العالم مسحة من الإنسانية. لا بد من قريب وبعيد، من هنا وهناك لكي نؤسس مسكناً، لكي نرسي مكاناً للعالم. لا بد لنا من تخيّل عالمين لئلا نعيش اسى المنفى، والتغريب عن العالم، كما انه لا بد لنا من كل حضور العالم لكي نحلم بتصوّر عالم آخر.



2
مصاصي الشيطان، بين علم الأخلاق والفكر المنظومي(*)

بيتر سلوترديك

أود أن أثير هنا صورة مصاصي الشيطان، بنية إدراج الوضع الحالي للفلسفة الأخلاقية في سياق تاريخ الأخلاق والميتافيزيقا، أو بصورة أدق في سياق تاريخ تصورات العالم كما يحددها علم اللاهوت. لقد انقطعت هذه التصورات بالتأكيد مع انطلاق الحداثة، ولكن دون بلوغ نهاياتها. وكما يتوجب علينا أن نبيّن، يتلخص معناها، -بفضل تفسير مفرط للحرية الإنسانية يقود إلى تحميل الكائن البشري عبئاً أخلاقياً-، بالحيلولة دون إرجاع الشر في هذا العالم إلى نطاق الفعل الإلهي.

ان المشكلة الأساسية للفلسفة الأخلاقية في أيامنا تكمن في إطلاق ذاتوية الآخر(**) Égotisme de l'Autre. هذه الظاهرة تُعرف بـ«الدعاية من أجل حقوق الإنسان»، وهي عبارة مقبولة على وجه العموم، إلا أنها من ناحية الفكر المنظومي، تحمل سلبية إخفاء للمعنى العميق لما يُعرف بذاتوية الآخر.

(*) الفكر المنظومي هو La systémique.

(**) Égotisme الذاتية أو الأنانية هي النزوع إلى التفكير بالأنا وإلى ربط كل تجربة [illegible] بها إلى درجة بلوغ حالة [illegible] (المترجم).

ان المتوفين في الأرض، أي اولئك الذي لم ينعموا بهذا الشكل من الحياة الأنانية، يجب أن يحظوا بمساعدة محام يدافع عن طلباتهم الشخصية. وبما أن الأنانية كانت دوماً العدو الأساسي للفلسفة الأخلاقية الغربية، فإن المساعدة على تحقيق حاجات الآخر الأنانية هي بالضرورة شكل عصري لما كان يسمّى تقليدياً «محامي الشيطان».

دور محامي الشيطان

من المعلوم أن عبارة «محامي الشيطان» مقتبسة هنا من مصطلحات الإدارة البابوية، او بصورة أدق من شيوع هذه المصطلحات لدى العامة. ان محامي الشيطان Advocatus diaboli هي صورة انتشرت في الخطاب الشعبي، وهي مقتبسة من المسار الذي تسلكه دعاوى التقديس والتطويب وفق الاجراءات المتبعة في الفاتيكان. لقد أطلق على هذا الشخص اسم «المدافع عن الإيمان» promotor fidei وكانت مهمته تقضي بأن يضع موضع الشك كل الحجج التي كانت تقدّم من أجل إعلان تقديس أحد المتوفين - وهي مهمة كان ينظر اليها المتابعون من العامة في الشوارع والساحات في روما، والذين لا يمتلكون ثقافة لاهوتية، بشكل ساخر بالمقارنة مع الدور الذي يلعبه سائر أعضاء المحكمة والذين كانوا أسرى الوقار الذي تفرضه هذه الدعوى. وقد طال تهكم المراقبين من الخارج الدورَ الذي كان يلعبه الشخص الذي كان يدافع عن تبرئة المتهم، والذي عُرف بمحامي الله Advocatus Dei. وإذا أضفنا الى كل هذا ما نعرفه من آراء الناس حول المحامين، يمكننا أن نكوّن فكرة واضحة عن الانطباع الذي تخلّفه هذه المدلولات.

من المؤكد أن للشيطان مصلحة في كل الحالات أن يحول دون قبول أشخاص جدد في «جماعة المقدّسين» communio sanctorum لأنه من وجهة نظره كمعترض، يرى أن أعداد الناس الذين لا يستطيع إفسادهم بأية وسيلة هي كبيرة جداً. وبالنسبة اليه فإن أي منضمٍ جديد الى هذا الجمع

من الشهود المتحلقين فوق رأسه، لا يشكّل مصدر إزعاج فحسب، وإنما حاجزاً صلباً في وجه محاولات الإفساد. انه الشيطان الذي يسعى لأن يثبت، وعن طريق تقديم الحجج المقبولة، بأن القديسين المحتملين ليسوا بقديسين حقيقيين. ان هذا التوجه لا يخلو من السخرية، لأن ممثّل الجحيم يلعب دائماً في نهاية المطاف لعبة الخصم، من خلال اعتراضاته وتشكيكاته. لقد ألقي على عاتقه القيام بهذه المهمة مادام يحترم قاعدة عدم إيصال الدعوى الى طريق مسدود وهو ما يؤدي الى اضمحلال القديسين الحقيقيين، وكذلك القديسين الظاهريين.

يمكننا ربما الاستنتاج في النهاية أن الشيطان ليس بأقل تقوى من الكاهن الذي يلعب دوره في الدعوى. ان السخرية في هذه الوضعية تأتي من أن على محامي الإيمان الذي أتينا على ذكره، وهو الذي يلعب دور المعترض، أن يكون عالماً لاهوتياً محنكاً، وهو الشرط الذي لا مفر منه إذا أردنا أن تصل الإجراءات التي تهدف الى البرهان على استحقاق أحد المرشحين المقترحين منزلة قديس أو مُطوَّب، الى نتيجة مقبولة بنظر القانون الكنسي. انه شكل استباقي ونموذجي من البراهين يُطلق عليه في أيامنا اسم «الإكراه الطوعي» وهو يمارس عبر تقديم الحجة الأفضل، لتبيّن بعدها بوضوح ان الحجة التي تُعتبر الأفضل هي التي تساهم بفعالية في إيصال المشكلة الى التوافق المنشود. هنا أيضاً يُنظر الى التوافق دائماً على أنه توافق مقدس، لأنه يعتمد على نعمة تدخل منطق أسمى في الاجراءات الأرضية.

هذا المنطق يستلزم دائماً أن نتظاهر بسماع الحجج التي يقدمها مختلف الفرقاء، كما لو كانت تتمتع بنفس القوة، وكما لو أن الاجماع أتى حصيلة إجراءات موثوقة لبلوغ الحقيقة. ان الورع الذي يتسم به هذا المسار يفضح صحة الاجراءات في عملها كآليات موثوقة لا تشوبها شائبة أو ثغرات. انها كلمة الله التي تفصح عن نفسها عبر هذه الاجراءات (بكل حال لا يمكن إلا أن يكون الأمر كذلك، لأنه لم يعد هناك من خيار سوى البحث عن

صيرورة الدعوى، بعد أن استُبعد التأثير الإنساني). ففي كل مرة يتعطّف الروح القدس وينفخ من روحه مجدداً كيفية انتهاء مسار الدعوى، كما لو أنه لم يعد ينفخ حيث يشاء، وإنما وفق ما تحدده الاجراءات. هكذا يبدو أن التدقيق في الاجراءات يضمن عدم تسلّل قديس يتلبّس مظهر القداسة في صفوف «الجماعة المقدسة»، وبالتالي يضمن تجنيبنا الظلال الشيطانية، تماماً كما نصل الى اليقين عبر القواعد التي يرسمها هابرماس(*)، حيث أنه بعد عملية إسقاط نهائية لا يمكن لأي منظر للشقاق، وأي مؤمن بالتعددية(**)، وأي معتنق للمذهب البنائية(***)، وخاصة أي فنان أن يوجد ضمن حلقة الذين يتواصلون بطريقة عقلانية حقة[1].

إلا أنه ما من شك في أن صورة محامي الشيطان قد تحرّرت في مطلع القرون الحديثة من ترسّباتها الرومانية، لتتحوّل رمزاً للاعتراض المفيد. وكما أنه في دعوى التقديس، لم يكن لمحامي الشيطان أية مهمة سوى التأكيد الإيجابي، وبشكل بارع، على القرار النهائي، فإن الاعتراض السلبي الحديث كان عليه بالتأكيد أن يبرهن أنه جزء من هذه القوة المستخدمة في ألمانيا حتى وقت قريب، والتي تريد دائماً الشر، ولكنها دائماً تنتج الخير. وقد اقتنع بهذا المنطق أحدُ الكهنة الألمان في الرهبنة الفرنسيسكانية، الى درجة أنه في العام 1960

(*) Jürgen HABERMAS: فيلسوف وعالم اجتماع ألماني وُلد عام 1929. درّس الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعتي هايدلبرغ وفرانكفورت. عارض الوضعية بقوة ورأى أن مهمة الفلسفة تكمن في المحافظة على إمكانية خطاب عقلاني تستعمل جذوره الديمقراطية. من أهمّ مؤلفاته: النظرية والممارسة (1963)، التقنية والعلم من حيث هما ايديولوجيا، دروس فلسفية وسياسية (1971). صدرت له عن دار النهار مترجماً مقالات بعنوان «الحداثة ومطلبها السياسي» (2002) (المترجم).

(**) Pluralism (التعددية): مذهب فلسفي يرى أن الكائنات التي تكوّن العالم هي كائنات متنوعة، فردية، مستقلة ولا يجوز اعتبارها قابلة لأن تكون أجزاء أو ظواهر لحقيقة واحدة ومطلقة (المترجم).

(***) Constructivism (البنائية): نظرية جمالية ظهرت مطلع القرن العشرين تُعنى في موضع الفن التشكيلي نحتاً طرزاً مكثفاً يتشابك من الخطوط والسطوح (المترجم).

[1] أنظر Niklas LUHMANN, «Ich sehe etwas, was du nicht siehst», Soziologische Aufklärung, 5, Konstruktive Perspektiven, Opladen, 1990, pp. 228-234

وقد أوعز على اللاتواصل البنيوي للنظرية النقدية والإجماع الذي تسعى جاهدة كونها مستمدة من مفهوم يقول بالحقيقة الواحدة والمطلقة.

وأثناء انعقاد المجمع الكنسي في الكرسي الرسولي، طالب بإقامة دعوى اعلان قداسة يوذا الاسخريوطي الذي لولا خيانته الأمينة لم يتعرض المسيح للآلام وللصلب. انها مطالبة لم نعرف إن كانت قد حققت هدفها. هذه الرغبة لم تكن لتلاقي آذاناً صاغية في روما، إلا إذا عمد الفاتيكان الى اختيار هيغل أو شيلنغ (Schelling) أو سولوفياف (Soloviev) كفلاسفة رسميين لديه، وبالتالي اذا تمَّ اعتبارهم المساعدين المعاصرين للقديس توما الأكويني. إلا أنه كما نعلم، مالَ الكرسي الرسولي باتجاه هوسّرل (Husserl).

الإنسان متهماً

لا أحتاج للكثير من الجهد لإبراز معقولية السبب الذي يدفعني الآن لكي أستلّ نموذج محامي الشيطان من مصدره التاريخي، فأعيد تحديد ملامحه وأجعله يلعب دوراً في مشاكل تختلف من حيث الإطار والجوهر والبعد التاريخي. والموضوع هنا يناقض اجراءات التقديس، أي أن الأمر يتعلّق بإجراءات الاتهام المتمادية ضد سلالة آدم بمجملها، وهي إجراءات يجد المعنيون بإشكالياتها أنفسهم وقد وُضعوا منذ الأزل في خانة المتهمين بذنوب ثقيلة. ان المسار الذي يعنينا في تاريخ الفكر المسيحي الغربي هو بكل بساطة ذاك الذي اعتمده الفكر المسيحي للقديس بولس، وبصورة خاصة للقديس أغوسطينوس، لمقاضاة الإنسان ومفسده الأعلى، أي الشيطان، من خلال وصف البشر كسلالة مخلوقات وقعت مباشرة بعد خلقها تحت وطأة الخطيئة الأصلية peccatum originale.

أود أن أؤكد أن الصفة هي التي تهم قبل كل شيء في عبارة الخطيئة الأصلية، لأن اعتبار الناس كمخلوقات معرّضة للخطأ، أو أنها تحمل في داخلها، إذا أردنا، قابلية لارتكاب الخطيئة وللتجاوز الظرفي للقواعد السلوكية أو التمرد عليها، فهذه ملاحظة جد اعتيادية إذا لم نرفق بكلمة أصلية فكرة مفادها أنه منذ الأصل هناك علّة وراثية، بل ميتافيزيقية تجثم على صدر البشرية. منذ

زمن القديس أغوسطينوس (Augustin) تتميّز النظرة الى وجود الشر والألم بميل متشدد نحو الإفراط في تجريم الكائن البشري. وإذا كان علينا أن نضيف سبباً آخر الى الأسباب المعروفة التي برّرت ابتعاد الحداثة عن الفكر التقليدي لأوروبا القديمة، فهذا السبب الذي لا يُذكر كثيراً مع أنه محق جداً يتمثّل في أن عصر التنوير -هذا هو الأسم الذي يُطلق عليه منذ القرن الثامن عشر- جهد لتنظيم استغناء دائم لصالح تبرئة الكائن البشري، أو انه على الأقل كان في أساس إطلاق حملة جمع تواقيع تواصلت عبر الأجيال تهدف الى إجراء اقتراع جديد حول مسألة اعتبار الكائن البشري مذنباً منذ الأساس؛ هذه الحملة يمكن أن نرى تجسيدها في المؤلفات الكثيرة لمفكري الحداثة، والتي تدور حول النقد الأخلاقي، ومن بين هؤلاء المفكرين أسماء بغاية التنوع مثل مونتاني وسيوران (Cioran) وباكون (Bacon) ولوهمان (Luhmann).

في البنية المنطقية الأساسية لأوروبا القديمة، ليس الشيطان إذن هو الذي يحتاج لمن يدافع عنه أثناء الدعوى، وإنما الكائن البشري هو من يلزمه محام لمواجهة هذا العبء الثقيل للذنب الذي أرهق به كتفيه متّهموه المسيحيون؛ من القديس بولس والقديس أغوسطينوس الى باسكال (Pascal) ودوستويفسكي (Dostoïevski)، ومن ثم لوفيناس (Levinas) منذ وقت ليس ببعيد.

في هذا الطور من المسألة، من المفيد أن نذكّر بالصياغات التي فسّر ووصف بها القديس أغوسطينوس بشكل لا يقبل المراجعة وضعية الإنسانية الساقطة. هذه الصياغات كانت المدخل الى إشكالية، وأوصلتنا الى المقاربات الأولى التي لم تلقَ جواباً الا حين بلغنا قمة الحداثة، حين برزت مجدداً مسألة التأكد إن كانت الأنويّة égocentrisme مفيدة أو سيئة للإنسان وللنظام.

لقد أدرك القديس أغوسطينوس الأهمية الاستراتيجية لمفهوم الخطيئة من أجل استقرار العالم الكاثوليكي في مواجهة مذهب الريبية القديم scepticisme، وبالتالي قام، وبحنكة كبيرة، باستنتاج انطولوجي حدّد

من خلاله «ما ليس مصدره الله»، و «ما يُبعد عن الله». من هنا فإنه ليس من السهل أن نستشفّ في هذا العالم الذي خلقه الله، والمتميّز بصورة عامة بأنه خُلق جيداً، منطلقاً للتمييز القاطع. لكن من المؤكّد أنه علينا أن نجد عصب هذا التفريق لدى الإنسان، والإنسان وحده. من المؤكد كذلك في *الوقت الحاضر* انه مع تكرار *كلمة خطيئة التي عوّدنا عليها التقليد الديني*، لا نضيف شيئاً الى فهم الواقع الذي نحن بصدده. المطلوب بالأحرى أن نفهم ظروف إمكانية الوقوف بوجه القانون الإلهي، وأن نبيّن ضمن هذه الظروف الدوافع الميتافيزيقية الأساسية للانحراف نحو الخطيئة. هنا يتقارب التحليل الأغوسطيني من بعض المقولات الحديثة، لأنه يتوصل الى نوع من التشخيص في العمق لتركيبات الذاتية الإنسانية المصابة بالفساد يلتقي مع ما نسمعه اليوم من تأكيدات مكرّرة على لسان فلاسفة الحوار ذوي المنحى البروتستانتي والكاثوليكي واليهودي ودعاة التحليل النفسي، كما نسمعه في الخطابات التبريرية التي يلجأ اليها الطب النفسي الأنتروبولوجي.

تحليل الذاتية ساقطة

بما أن صورة الذاتية الساقطة تمثّل بالذاتية الشيطانية، يكفي أن نبدأ مع عنصر النفي الأول ونرصده من خلال انفصاله عن الذات الإلهية. بهذا نحصل على الاستنتاج الميتافيزيقي للخارجية[*]. نحن أمام ملمح أسطوري ترسم فيه ريشة العالم الآخر مخطط التاريخ في هذا العالم. ان شيطان القديس أغوسطينوس الذي يمثّل نوعاً من الرمز للاعتراض، على مستوى يقع ما دون المبدأ، لا يدّعي وجود دوافع خارجية لتمرده ضد الأصل، وهذا هو الأمر الوحيد المؤكّد. انه يرى أن كل ما هو ضروري للأصل موجود فيه هو، أو بصورة أدق في طاقته على التحرر، وهي الموهبة الأهم لديه، والتي بفضلها يستطيع أن يسخر من أسطورة الخلق الإلهي من العدم، فيقول «لا»

[*] أي ما يوجد بذاته (المترجم)

بفعل إرادي غير معلّل. لا نستطيع إذن أن نسأل هنا لماذا، ولا من أين يستمد هذا الفعل الإرادي السيء. انه يريد ما يحلو له، ولا شيء أكثر. ان إرادة - أو بعبارات تنتمي أكثر الى الحداثة-، ان رغبة المتمرّد تتوجّه الى ذاتها وليس الى الآخر الموجود انطولوجياً وأخلاقياً أمامه أو قبله. انه يبدأ بنفسه بشكل حرّ ودون إكراه، وعلينا أن نحتمله هو وحده والى الأبد عملية الخروج على الانتظام. هذا الفعل بأن نبدأ من ذاتنا، -بالرغم من أنه كان يجب احترام عملية بدء أخرى تكون أقدم وأجدر من منظور القديس أغوسطينوس وكل المحافظين من بعده-، يشكّل انطلاقة الخطيئة وعبادة الذات. ان الخطيئة هي عملية دمجية يتداخل فيها بقوة الأصلُ والاعتراض عليه. فارتكاب الخطيئة في نهاية المطاف هو أن نبدأ بما لا يجب أن نبدأ فيه، حتى ولو بدا الأمر فقط على انه امتداد.

هكذا فإن الشيطان يكوّن النموذج الذي شُجب في أوروبا طيلة آلاف من السنين لكونه يمثّل الأنوية المؤسفة، والتجربة التي لا يستطيع الناس مقاومتها، بل أكثر من ذلك، يمثل كل ما اعتُبر عاهة أصلية تولد مع الإنسان. ويشير أغوسطينوس الى أنه من وراء هذا الخيار الشيطاني يجب ألا نفترض وجود ضغوطات خارجية، أو بالأخص مبادىء تنافسية. فالشيطان ليس تابعاً لإله آخر سيء. وليس عليه بالإضافة الى ذلك أن يستند في دفاعه من أجل تبرير انطوائيته، على حقه في أن يفترض بأنه يتحدّر من أم مأزومة. لا يحتاج الشيطان الى طفولة تعيسة ليكون عقله شريراً الى أقصى حد. ما يهمه هو العصيان بحد ذاته. انه يلتف أو ينسحب مستخدماً المراوغة في هذه المواجهة مع الله الكلي القدرة. انه يريد المراوغة بحد ذاتها. وهو انطلاقاً من الحرية غير الهادفة فقط يقوم بالالتفاف على كل ما يمثّل النظام والعالم الإلهي. انه يحقق ذاته بمقدرته على المكابرة، وعن طريق هذا التصرف ينشأ الشر ويتجسّد بالإرادة المتمردة. وما يبدأ، بالتعبير الأفلاطوني، على أنه شر خاص malum privativum يتكثّف، بعبارات مسيحية، في «ذات» ego الشيطان ليتحوّل

الى مجال خاص به، ينضح بالمكر، ويتميّز بانطوائية لا شفاء منها. ان دائرة الشر المقفلة حوله ترمز الى الانغلاق المنظومي. هكذا يتحوّل الشيطان، سيّد العالم، الى سيّد الأنوية.

ومن وجهة نظر لاحقة، ربما تكون أقل سذاجة، تُرانا مُلزمين بأن نضيف أنه خلف هذا التوصيف تتخفّى انطلاقة منطقية لو أوضحناها لبطُلَ بالتأكيد كل هذا التحليل. بموجب مفارقة مدمّرة، تبقى الحرية مرتبطة برغبة ملحة في الارتهان والاستتباع، بحيث أن الإنسان - مثل الشيطان حاميه الأسطوري - سيرتكب الخطأ حكماً لو استعمل حريته، وإلا عليه أن يقرّر عدم استعمال الحرية. لكن الحرية تؤدي الى وضع الذات في حالة عصيان، والى اتخاذ القرار بالتحرّر الوجودي للذات، ويمكن القول كذلك أنها تؤدي الى أخذ المسافة والى المقاومة. وفق هذا التحليل، يترتّب على العصيان أخذ المسافة التي تتيح لوحدها الحفاظ على الوحدة بين الخالق والخليقة.

من أجل تحرير شيطاني للإنسان

تصبح المسافة في هذه الحال كالولد «المسبّب للمشاكل» بالنسبة للميتافيزيقيا الكلاسيكية. حتى هذا التاريخ لم تتمكن أية نظرية للارتهان من أن تتخلّ عن «دافع الخطيئة» الذي يتمثّل بأخذ المسافة عن الوحدة الأصلية المتوافق عليها. ولكن حين نفكّر على هذا النحو فإننا نُسقط واقعاً بسيطاً : التغرّب عن الآخر لا يكون في أغلب الأحيان بفعل مأساة الافتراق. وهو لا يرتكز على أثر أحدثته صدمة نفسية. التغرّب حالة موجودة في الأساس، طبيعية وليست آثمة، بين أفراد لم يكونوا أبداً ولا في أي مكان موحّدين ثم التقوا صدفة. وحدها الفكرة المسبقة الميتافيزيقية حول الوحدة تدفعنا للنظر الى التغرّب على أنه ارتهان، وبالتالي فهي تسلب مجموع الناس كرامتهم الأنطولوجية، لتذهب معها براءتهم الفعلية.

أما بالنسبة لتوجّه المخلوق نحو داخله ليتحرّر من مواجهة الخالق،

فإن أغوسطينوس يضع حداً تقنياً terminus technicus يحمل دلالة من الناحية الحركية والأخلاقية، ويتمثل بالتحوّل نحو الذات incurvatio in se ipso الذي هو موضع نقد في كل مكان يتجاهل فيه الناس قاعدة الانفتاح extraversion أي هذا الاستعداد الفكري الذي وجهتُه الخارج، فيهتمّون بذواتهم قبل الاهتمام بعلاقتهم بالآخرين. التحوّل نحو الذات لا يؤشر فقط لما نعتبره حالياً عملية ارتكاب الخطيئة والتي نصفها بأنها «قطع التواصل» مع الآخر الذي يسعى للتحادث معنا أو يطلب ذلك، وإنما ترتبط بالتشبّث بمحصّلة طرح مغلوط للمعنى الأخلاقي لا يستطيع الشخص، ولو بإرادة حسنة، أن يقوم بتعويضه. إذا كان أغوسطينوس كدارس لظاهرة معالجة الذات يقدّم تشخيصاً قاتماً عن الوضعية البشرية بعد سقوطها، وإذا كنا في تفحّصنا للكائن البشري ولسبل خلاصه نتوصّل إلى خلاصة متشائمة، فذلك لأنه يفسّر السقوط على أنه تحوّل - «أن نسقط» يوازي «أن نتحوّل»- والتحوّل يُعتبر موقفاً مغلوطاً ولا إمكانية للرجوع عنه. بعد الخطيئة التصق البشر -بوصفهم ينحدرون من آدم ومن الشيطان- بمصيبتهم، ولم يعودوا أحراراً في القيام بتحوّل معكوس عبر وسائلهم الخاصة، من أجل إحياء الاتفاق الذي تم نقضه مع الوجود الكلي ومبدئه الذاتي المتمثل بالإله المهان. لقد أفسدوا أو «انطووا على أنفسهم» بطريقة غير قابلة للتحويل وأصبحوا بالتالي مرتبطين بمبادرة تصدر عن الطرف الآخر.

هذه المبادرة تعبّر عن نفسها منذ زمن تحت اسم «النعمة». ان هذا المصطلح يعطي إشارة عن عملية تصحيح «التحوّل نحو الذات»، وهي مهمة لا يستطيع القيام بها إلا الآخر وحده. أقترح إذن كمحفّز للانفتاح على الآخر شخص محامي الشيطان advocatus diaboli الذي يتّخذ شكل المثقف الحديث، والذي يقدّم نفسه ودون أن يعرف ذلك هو نفسه في أغلب الأحيان، كمحام عن اللاهوتية التي لم تتخلّص أو تتحرّر من الآخر. فعلى محامي الشيطان الحديث هذا، تقع مهمة إراحة الإنسان من حمل الخطيئة المسيحية الثقيل، والدفاع في النهاية عن الأنوية والتمرد فيوسّع مكاناً في الخطاب الإنساني لمبدأ المسافة -وهي في نهاية الأمر المدى الحقيقي للشيطان.

3

المشروع الكوني وتعدد التراثات

بول ريكور

على السؤال «القيم إلى أين؟»، أُجيب في البدء أن مسؤولية المثقفين لا تكمن في استباق تطورات تخضع لظروف متعددة خالية من الوضوح، وإنما في لعب دور «المدرّب العام» مع أخذ المسافة عن أهل السياسة وخبراء الاقتصاد والعلوم الاجتماعية. بالإضافة إلى ذلك، علينا وعلى المستوى العالمي، أن نضع أنفسنا في خدمة الجمهور العريض، آخذين بعين الاعتبار أننا لسنا سوى أقلية. ويتم ذلك قبل كل شيء برفض الأفكار المسبقة التي تقف عائقاً في وجه تجدد تراثاتنا الثقافية التي لا ينضب معينها.

أنصاف الحقائق في الخطاب الثقافي

أصوغ مطلبي الأول الملحّ على الشكل التالي: لا يجب تخيّل العلاقات بين الثقافات من خلال مصطلحات «الحدود»، وإنما من خلال مصطلحات التأثيرات المتداخلة بين مراكز لا يقيم إشعاعُها وزناً للحدود. ما من شك في أن الحدود تحتفظ بدور لا يمكن تخطيه في عصر الدول-الأمم التي ما تزال تُعتبر كيانات سياسية عالية المكانة تعترف بها المنظمات التابعة للأمم المتحدة وحدها. ان الحدود بالفعل ترسم حد سيادة الدول وصلاحيتها في إقامة العدل

ومدى قوتها العسكرية. في المقابل، تستحق المراكز الثقافية المتشرة في العالم اسم «نواة» نظراً لأن التأثير الذي تمارسه في الخارج هو تأثير إشعاعي؛ إنه تأثير النور الذي يتوقف فعل شعاعه على قدرة التلقي لدى المراكز الأخرى، كما على طاقة مصدره على التأثير. اني أرى خارطة العالم الثقافية أشبه بتداخل إشعاعات تشكّل شبكات متراصّة الخيوط. أعطي مثلاً على ذلك: ان لروسيا اليوم حدوداً مع كل جيرانها؛ لكن روسيا لا تُعتبر جزءاً من المؤسسات السياسية لأوروبا الموحّدة، بالرغم من تنوع العلاقات السياسية والتجارية والسياسية المختلفة مع هذه المجموعة التي هي بطور الترسّخ والتوسّع. لكن مصادفات السياسة لم تمنع إشعاع بوشكين (Pouchkine) وتولستوي (Tolstoï) ودوستويفسكي وسولجنتسين (Soljenitsyne)، والموسيقيين ومصممي خطوات الرقص، من تخطّي حاجز الحدود السياسية. هذا هو المثل الذي أقدّمه لأظهر للعيان تقاطع مصادر النور التي تمتد على مساحة الكوكب بأسره.

هناك فخ آخر تنصبه فكرة الهوية الجماعية، سواء كان مصدرها دولة أو جماعة. فغريزة الأمان تنحو الى إرجاع الهوية الى سمات ثابتة ذات طبيعة أصلية أو جوهرية. ان الهوية هي ذات طبيعة تاريخية بالأساس، لكن ذلك لا يعني أنها متروكة لمصادفات الزمن، وأنها واهية وواهمة. أن ننعتها بـ «التاريخية» يعني أن نخصّها بنمط تبدّل يتيح التجمّع والتراكم والمعقولية على صعيد السرد. ان الحبكة في سياق السرد تحوّل تنوّع الأحداث، وتعدد الأشخاص، وتداخل المصادفات والمسبّبات المتضاربة والنوايا والمشاريع، الى وحدة معنى لا تستقيم إلا بفعل معقولية الموضوع الذي نسرده. بهذا الخصوص أتكلم عن «الهوية السردية». أما الوجه الآخر فيتمثل بالإسقاط في المستقبل، وهو ما أضعه تحت عنوان «الوعد». إطلاق الوعود هو أمر سهل، أما الوفاء بها فهو إعطاء الهوية صوناً - «سأصون» يقول أحد الشعارات الوطنية[1]. ان

---

[1] الشعار الوطني لهولندا.

الهوية النابعة من الدمج بين السرد والوعد تنجو من فخ التكرار وما يحمل من خطورة ومن إذلال كذلك. حينها لا يقع الجهر بالهوية فريسة حيل النسيان من قبل المعنيين، ولا فريسة تصنّع التكرار وما له من تذكارات مفروضة. هذه الإشارة تنطبق بشكل خاص على إحياء ذكرى أحداث تأسيسية لجماعة تاريخية. انها المناسبة المثلى للجهر بهوية ثابتة الى الأبد. يجب أن نتعلّم كيف نسرد الأحداث نفسها بصورة مغايرة، تبعاً لمشاريع جديدة تساهم في تجديد تفسيرها. لا بد أن نتعلّم كذلك كيف ندع الآخرين يخبروننا عن تاريخنا، خاصة حين يصادف أن يكون إذلال البعض متلازماً مع عزّ الآخرين. يمكن في هذا الصدد أن نتكلم على عمل للذاكرة يكون في موقع وسطي ما بين النسيان والتكرار.

وفي كلامنا الآن على القيم الأخلاقية والروحية التي يُعبّر عنها بمصطلحات الحقيقة، يجب العزوف عن نوع من الشمولية الكونية لا يكون قد خضع لمصفاة الهوية السردية والوعد المستقبلي. ان الشمولية الوحيدة التي تستحق أن يُشار اليها لا يمكن التوصل اليها إلا عبر أفق التبادلات بين التراثات الدلالية المتكوّنة والمنقولة عبر قنوات اللغات الطبيعية، التي تخضع بدورها الى حتمية التعدد الإنساني. يمكن أن يقال الكثير عن تبدّل آفاق القيم داخل ثقافة معيّنة. انها لا تتطوّر جميعاً بنفس الإيقاع. وإني أشبّهها بملامح مناظر طبيعية نشاهدها من قطار يسير بسرعة فتتراءى لنا وفق سرعات متبدلة تبعاً لتسريح النظر الذي ينتقل من المشاهد الأمامية الى مدى متوسط أو يتوقف على المشاهد الخلفية التي تبدو كأنها ثابتة قياساً على تلك التي تمر بصورة أسرع. اننا نخطىء كثيراً في تقدير التغيّرات التي تطال القيم الأخلاقية داخل الثقافة ذاتها، إذا لم نأخذ بعين الاعتبار الفروقات في الإيقاع الزمني لهذه التغيّرات التي تتم في مدى قصير أو متوسط أو بعيد. وإذا أخذنا مثلاً من الغرب، فإن التقلبات التي تكتنف المسألة الزوجية لا يجب أن تحجب متانة الرابط العائلي -حتى الذي يتم إعادة تكوينه-، ولا بالطبع استمرار الممنوعات الأساسية

كتحريم ارتكاب السفاح وإدانة المتاجرة الجنسية بالأطفال، ولا أن تحجب التأكيد على حماية وحب الأطفال. والأمر ينطبق على مطلب حرية العدالة الذي لا يزال قائماً عبر العصور بالرغم من تنوع النزاعات ذات الطابع الاجتماعي أو السياسي.

معجزة الترجمة

هذه الملاحظات التي لاتتعلق حتى الآن إلاّ بتحولات المجموعات الثقافية البعيدة المدى يمكن أن تنطبق على المقارنة بين مناطق ثقافية، شرط أن نضيف عاملاً ذكرناه في ما سبق حول تداخل الإشعاعات بين مراكز ثقافية متباعدة. هذه الإضافة تمثّل بدور الترجمة الذي يرتبط بشكل قاطع بظاهرة التعدد الإنساني التي يتعذّر إنكارها، مع كل ما تحمله من مظاهر التشتت والغموض التي تعبّر عنها أسطورة بابل. نحن الآن «ما بعد بابل» وفق عنوان شهير[1]. ان الترجمة لا تُقتصر على تقنية يمارسها بشكل طبيعي الرحّالة والتجار والسفراء والمهرّبون والخونة، ومن ثم المترجمون الذين حوّلوها الى مجال مهني متخصّص. انها تشكّل نموذجاً لكل أنواع التبادلات، ليس فقط من لغة الى لغة، وإنما من ثقافة الى ثقافة. ان الطريق مقفلة من ناحية القيم الشمولية المجرّدة المنفصلة عن التاريخ الثقافي للمجموعات الواقعية. لكنها تنفتح من ناحية القيم الشمولية المحسوسة الناجمة عن الترجمة. الأمر الأول بالفعل هو أنه لا توجد لغة شمولية، وإنما لغات نسمّيها طبيعية في مواجهة اللغات المصطنعة. وحتى لو كان باستطاعتنا -كما حاول ليبنيز- أن نكتب بلغة اصطناعية لا يتكلمها أحد فإن الهوة ستبقى سحيقة بينها وبين اللغات الطبيعية المستخدمة مع كل ما تحمل من تعقيدات وإبهام، ولكنها تحمل أيضاً مقدرتها على الابتكار التي لا يمكن الحد منها. من حيث المبدأ، ان كل متكلم

---

[1] أنظر كتاب جورج ستاينر «ما بعد بابل»

Cf. George STEINER, *Après Babel*, trad. L. Lotringer et P.E. Dauzat, Paris, Albin Michel, 1998.

للغة معينة هي لغته الأم فحوّل لتعلّم لغة أخرى، وبالتالي لاعتبار لغته كواحدة من بين لغات أخرى؛ وإذا ما أخذنا انعكاس ذلك على لغته الأصلية، فإنه قد يصبح قادراً على أن يتصوّر أن ما يقوله بلغته يُعبّر عنه بشكل مغاير في لغة أخرى، وان هذه اللغات تقول شيئاً آخر عن الذي اعتاد قوله في لسان قومه. ان معجزة الترجمة تكمن في خلق هوية مفترضة يمكن فيها للمعنى -وبسبب عجزه عن أن يكون مطابقاً، لعدم وجود مصطلح ثالث للمقارنة بين اللغتين- أن يدّعي أنه موازٍ للمعنى الأساسي. حينها يمكن للترجمة، وخاصة لإعادة الترجمة، أن تؤكّد وحدها هذه الموازاة. ما من شك في أن اية ترجمة لا تكرّر الأصل، ولكننا مع ذلك يمكننا أن نترجم دائماً أو على الأقل أن نبدأ بالترجمة. ان الافتراض المسبق هو أن اللغات ليست بغريبة الواحدة عن الأخرى الى حد ان تكون مستعصية على الترجمة بشكل جذري، حتى لو لم يكن باستطاعتنا أن نكتشف هذا العمق المشترك بينها إلا إذا قمنا بعملية الترجمة وما تحمله من خطر خيانة المصدرين المتجسّدين باللغة الأجنبية واللغة الحاضنة. لم تكن الترجمة قائمة دائماً فحسب، وإنما هناك ثقافات جديدة نشأت من هذا النوع من التهجين الذي تُحدثه الترجمة على مستوى هذا الكم المتنوع من النصوص: ترجمة التوراة من العبرية الى اليونانية، ومن اليونانية الى اللاتينية، ومن اللاتينية الى اللغات المحلية؛ وفي الشطر الآخر من العالم، ترجمة النصوص البوذية من السنسكريتية الى الصينية، أو كذلك الى الكورية واليابانية.

اني أنحو بالتفكير الى ظاهرة من هذا النوع حين أعرض للتبادلات بين التراثات الثقافية والروحية التي تفتّش اليوم عن لغة مشتركة. هذه اللغة المشتركة لا يمكنها أن تكون مشابهة للغات الاصطناعية التي اختُرعت في القرن الثامن عشر. وإذا لم تحدث تهجينات مشابهة للتي ذكرناها آنفاً، فإن ما يحدث داخل كل لغة، -بالأخص حين ننهل من الكنز الذي لم يستثمر استثماراً كافياً والمتمثّل بالتعابير الشعبية في اللغة المتلقية-، هو اننا نلجأ ونتحوّل داخل في لغتنا الى قول أشياء تُستخدم أصلاً في مكان آخر. هذا

العمل الدؤوب لكل لغة على نفسها هو المؤذن بتحولات مستقبلية أكثر من الترجمات الرسمية التي غالبا ما تنسخها عن نموذج لغة مسيطرة، نجهد في التفتيش عما يوازيه في الثقافات الأخرى. وإذا كان كبار المفكرين لثقافة معيّنة يعتقدون جدّيا بأن هذه الثقافة قادرة على نقل قيم شمولية للآخرين، فإن عليهم أن يتقبّلوا أنها قيم شمولية مفترضة، تفتّش عمّن يصادق عليها ويتبنّاها ويعتمدها ويعترف بها. ان عمل الترجمة هو الذي يدعم هذه الأبحاث حول القيم الشمولية المحسوسة التي يجدّدها التاريخ، بالإضافة الى النظرة النقدية الى التاريخ. يقين واحد يكفي: ألاّ يكون هناك ما يستحيل ترجته بالمطلق، وأن تتوصّل الترجمة، بالرغم من نقصها، الى أن تقيم تشابها حيث كان يُظن بأن لا مكان إلا للتعددية. ففي إطار هذا التشابه الذي يُتجه عمل الترجمة، يتصالح «المشروع الشمولي الكوني» مع «تعدّد التراثات».

فِعل حِداد

اسمحوا لي أن أُضيف لمسة على هذه اللوحة التي تبين الطرق المقطوعة والطرق السالكة. لا يجب أن نعتقد بأن تراثاتنا الثقافية لا تتكوّن إلا من المكتسبات المتراكمة؛ علينا أن نفكّر ايضاً بلغة الخسارة. ان عمل الذاكرة لا يتحقق دون فِعل حداد لا بد ان يؤثر على الجهود التي نبذلها لنختبر بصورة مغايرة قصص حياتنا، سواء أكانت فردية أم جماعية، وبالأخص الأحداث المؤسسة لتقاليدنا. فما من بلد إلا وعانى في وقت من الأوقات من خسارة جزءٍ من أرضه، أو شعبه، أو تأثيره، أو احترامه، أو مصداقيته. والقرن العشرون الأوروبي بمأساوته يفرض علينا أخذ هذه الملحوظة بعين الاعتبار. يجب ان نتعلم دائما وجددا القدرة على الحداد.

يجب أن نقبل بأن هناك ما لا تُفك رموزه في قصص حياتنا، وما لا يمكن حلّه في خلافاتنا، وما لا يعوّض في الخسائر التي منينا بها. فحين نتقبل هذه الحصة من الأسى، باستطاعتنا أن نستسلم بذاكرة مطمئنة الى الإشعاعات المتداخلة بين مراكز الثقافة المتفرقة، والى إعادة تفسير متبادلة لتواريخنا، والى جهد لن ينتهي أبدا لترجمة ثقافة الى ثقافة أخرى.

III
قيم جدّية أم قيم عابثة؟

ان الشكوى الموجّهة حالياً ضد القيم تتخذ أشكالاً عدة: لقد تم إسقاط الهالة التي تحيط بها، والنظر اليها على أنها نسبية، والحط من قدرها. لكنها اتُّهمت خاصة بالعرَضية والتبدّل، بل بالتقلّب. ويبدو أن على مفهوم التقلّب هذا أن يقضي على أي أساس للقيم. لكن المفارقة هي في أن مفهوم القيم يزداد حضوراً في خطاباتنا، وهو على ما يبدو مثقل بالمعاني أكثر فأكثر. كيف يمكن التوفيق بين هذين الاتجاهين المتباعدين؟

ادغار موران يدافع عن التعقيد الأخلاقي، ويذكّر في هذا المجال بضرورة الاعتراف في أي عمل نقوم به بأهمية التباينات التي تظهر بين نظم القيم المختلفة، وكذلك بين مجالات شديدة التنوع، كالعلم والأخلاق والسياسة.

محمد أركون يذكّر بأنه من غير المقبول أن ينحصر هذا النقاش في الإطار التاريخي للفكر الفلسفي والأخلاقي للغرب. وهو إذ يفضّل على التمييز المشبوه بين القيم الجدية والقيم التافهة، فكرةَ النشوء المدمّر للقيم، فإنه يسعى لإعادة تحديد الأدوار التي يلعبها على التوالي الدين والعلوم الاجتماعية في تكوين ذاكراتنا الجماعية.

جان-جوزف غو يقدّم في النهاية إضاءة على النسبية التي تعتري حالياً فكرة القيم عبر مقارنة بين إنسان عصر التنوير والإنسان الحديث الذي يسعى

لاثبات حريته بحركات إبداعية أقرب ما تكون الى الجمالية. بالنسبة اليه، يجب ان يُنظر الى العلاقة الحديثة بالقيم والتي يُخشى معها عدم الاستقرار وعبثية كبيرة، على أنها بالرغم من كل شيء أحد أشكال حريتنا.

1

من أجل نشأة مخترية للقيم

محمد أركون

ان المقولات التاريخية الأسطورية التي صيغت منذ القرن التاسع عشر من أجل إثبات تقدم الغرب وتفوقه إزاء المناطق الأخرى من العالم، لا تزال تحافظ على استمراريتها بأشكال مستترة نسبياً، حتى بعد ما سُمّي بتصفية الاستعمار. ان دراسة تاريخية جينالوجية **généalogique** لأحداث 11 سبتمبر، استناداً الى نقد نيتشه الراديكالي للقيم(*)، قد تبيّن المسالك الخفية التي قادت هذا الخليط المشحون ايديولوجياً -وهو مكوّن من مجموعة لا تنتمي الى أرض واحدة، ولا انتماء وطني محدّد لها، ولا ذاكرة تاريخية تربطها- الى التحلّق حول «المرشد» المقاتل بن لادن، والى القيام بعمل قيامي يصيب في الصميم مسألة القيم التي لم تُطرح بشكل ملائم في أي من التراثات الفكرية الكبرى الحية الى يومنا وتتنافس فيما بينها حول موضوع القيم «الصحيحة» والقيم «المغلوطة». ولكون قضية القيم، قد طرحت بشكل سيء، واستُغلّت كمادة هجومية وإيديولوجية، -ولكني أشدّد، لا من المنظور الجنيالوجي المدمّر من وجهة نظر نيتشه الفلسفية-

(*) نشر نيتشه عام 1887 كتاب «أصل الأخلاق وفصلها» (أو «جينالوجيا الأخلاق» أو «نسب الأخلاق») الذي يصل فيه الى تقسيم الأخلاق الفلسفية ويمهد الطريق لأخلاق الإنسان الأعلى (المترجم).

فإنها تحوّلت أكثر من أي وقت مضى الى موضوعة سياسية تهدف الى إضفاء شرعية على ما يسمّيه «الغرب» العلماني «الحرب العادلة»، وما يُطلق عليه اسم «الجهاد» في الفورة الإيديولوجية لبن لادن التي تحظى بتأييد واسع في المخيلة الإسلامية. لقد بيّنتُ في مكان آخر أن المفهومين يتطابقان بشكل كامل، لجهة إعطائهما شرعية للعنف الحربي، كما لجهة النشأة التاريخية لبنيتهما اللاهوتية، منذ القديس أغوسطينوس بالنسبة للمسيحيين، ومنذ أيام الفقهاء ما بين القرنين السابع والعاشر للمسلمين.

أبعاد تاريخية

أبعد من المدى المتوسطي حيث يتقاتل المسيحية والإسلام ولاحقاً اليهودية منذ قرون باسم «القيم» التي يُترك شأن إدارتها الى السلطات الدينية المتحالفة مع السلطات السياسية، سأوسّع اليوم النقاش حول القيم الى كل ثقافات العالم. اني أدرك اننا لا نستطيع القيام بكل شيء وفي وقت واحد في مجال حيث المسائل المكبوتة في ما لا يمكن التفكير به وفي ما لا يمكن إدراكه تبدو أكثر حيوية وأكثر تحديداً للمستقبل من المسائل المستهلكة في الجدالات في مجال ما يمكن التفكير به المسموح، إما من قبل القيمين على «المقدّس»، وإما من قبل «الكهّان العلمانيين» القيمين على منطق عصر التنوير المتحالف هو بدوره منذ معاركه الأولى مع الممسكين الجدد بالسلطة السياسية. لهذا السبب لم يتوقف مؤلف «إنساني، إنساني جداً» (1878) و«العلم الفرح» (1883-1887) و«فيما وراء الخير والشر» (1886) عن العمل من أجل إرساء «عصر تنوير جديد». ان المصير الذي آل اليه مشروع نيتشه، حتى في الفكر الفلسفي الغربي، يبيّن بوضوح الآليات الإيديولوجية التي اتبعت من أجل الترويج لبعض ما يمكن التفكير به، ومن أجل كبت ما لا يمكن التفكير به من الموضوعات والمباحث المخرّبة والتي تهدف الى الخروج من مأزق الفكر. لقد وعدنا عقل عصر التنوير بفهم مستقبلية أكثر ثباتاً وأكثر فاعلية في تحرير الوضعية الإنسانية. لكنه في الواقع غلف بثياب علمانية وعلمية لبّ المسلّمات

والفرضيات والموضوعات التاريخية-التجاوزية للميتافيزيقا الكلاسيكية، والتي كان لا بد من انتظار تدخل فلاسفة من أولئك الذين يعيدون النظر بالثوابت النظرية من أمثال ميشال فوكو وجاك دريدا وكلود ليفي-ستروس (C. Lévi-Strauss)، لكي يميطوا اللثام عن التصنيفات المثالية والحالمة، وبالأخص المضلّلة لهذه الفرضيات. لقد بيّن الباحث الأميركي روبير كاغان (Robert Kagan) كيف أنه في الفلك الجيو-تاريخي المتمثّل بـ «أوروبا-الغرب» لجأت الدول إلى نظام فكري يقوم على استعمال معيار مزدوج: معيار القيم السياسية والأخلاقية المطبوعة بالمثالية سليلة الميتافيزيقا الكلاسيكية، ومعيار القوة العسكرية والعلمية والتكنولوجية[1].

أنا ما انتميتُ أبداً إلى هذا التيار الفكري ذي المضامين الإسلامية الذي لا ينفك يذكّر أوروبا-الغرب بدَينه التاريخي فيما يخص الإسهام الفلسفي والعلمي للحضارة الإسلامية من القرن السابع حتى القرن الثالث عشر. هذه الوضعية للفكر هي راديكاليا تبريرية وإيديولوجية في الوقت ذاته، مما يعني خيانتين كبيرتين للعقل النقدي الذي عليه أن يقول كلمته في مسألة القيم.

إني أدعو بوصفي مؤرخاً للفكر الإسلامي إلى إعادة قراءة جينالوجية للقيم ليشمل عمل نيتشه حول المسيحية والفكر اليوناني كامل نظم التفكير والمعتقدات التي تداخلت فيما بينها مدافعة أو فارضة أحقيتها في امتلاك وتلقين الحقيقية الوحيدة الصحيحة والتي لا يمكن تجاوزها، والمبنية أنطولوجياً إما على معطى موحى به، وإما على التنوير الذي يسوسه شرعاً العقل العلماني المنفصل عن أية عقيدة خارجة عنه. ان الخطابات التي تدفّقت منذ 11 سبتمبر تبرهن بشكل نافر إلى اية درجة نحن لا نزال جميعاً وفي كل مكان أسرى التقسيمات القديمة للفكر المثالي، وللتناقضات الضمنية، وللعمليات

[1] «الأميركيون هم مثاليون لكنهم لم يعرفوا أبداً كيف يرزحون كلهم من دون الاستعانة بالقوة (...) سيطالع علاقي الرو من الشيطان سواد رغب السكان بذلك أم لا...» (روبير كاغان، جريدة لوموند 26 يوليو 2002).

التقديس والحث على التجاوز والإقناع بأسبقية الجوهر وفردانيته(*)، وكل العمليات الموروثة من النظريات اللاهوتية للقرون الوسطى، والتي وجدت امتداداً لها في الميتافيزيقا الكلاسيكية (الأفلاطونية والأرسطوطاليسية)، وحتى في يومنا هذا عبر براغماتية(**) ووظيفانية(***) وتجريبية الفكر الليبرالي المنتصر.

كما يبدو جلياً، لستُ أنا من يصفّق لعودة العامل الديني أو لعودة الله، أو يشيد بتفوّق القيم التي يبجّلها الإسلام -علينا دائماً أن نتساءل أي إسلام؟- في مواجهة القيم «المادية» لـ«الغرب». اننا نلحظ بكل بساطة وجود حركات فاعلة، سياسية في جوهرها، وايديولوجية في توجهها، وحتى استيهامية في بعض الحالات، تعلن انتسابها لإسلام هو في قطيعة تامة مع الإسلام في زمن انبثاقه وانتشاره الجغرافي وبنيته الفقهية والتاريخية-الأسطورية حتى القرن الثالث عشر. ان الإسلام الذي يشهره المناضلون على كل مستوى ومن أجل أية قضية منذ السبعينات -حصل ذلك سابقاً في الثلاثينات مع إطلاق حركة الإخوان المسلمين- هو محصّلة جدلية إيديولوجية في العمق لثلاثة عوامل: أولاً، ضغوط الحداثة الكلاسيكية التي لم تُستوعب أبداً، والتي زادت من انتساعها ضغوط العولمة «المتوحشة» منذ «نهاية التاريخ» التي أعلنتها الولايات المتحدة بعد 1990-1989؛ ثانياً، سياسات التقهقر الثقافي والاجتماعي التي فرضها عدد كبير من الأنظمة المسمّاة وطنية، والتي هي في الواقع كليانية وناهبة لشعوبها؛ ثالثاً، التزايد الديمغرافي غير المسبوق في تاريخ المجتمعات الإنسانية، والذي تتكفّل به الأنظمة الناهبة، التي شجّعت بروز طبقة طفيلية ومافيات سياسية-مالية.

(*) Essentialisme (الجوهرية) هي نظرية فلسفية تقر أن الجوهر يسبق الوجود بعكس الوجودية. أما Substantialisme (الجوهرانية) فهي مذهب فلسفي يقول بوجود أشياء قائمة بذاتها (المترجم).

(**) Pragmatisme مذهب يرى أن معيار صدق الآراء والأفكار في قيمة نتائجها العملية فالحقيقة تُعرف بنتائجها (المترجم).

(***) Fonctionnalisme (الوظيفانية) نظرية تعتبر أن جمال أي عمل فني أو تربوي هو في ما يؤديه من وظيفة لمستخدمه (المترجم).

نشأة مخرّبة للقيم

علينا أن نعرف من أحداث التاريخ، وعلم اجتماع اللغات، والثقافات والقانون، علم الإناسة لنقد كل الثقافات، قبل ان ننظر فلسفياً أو نتهجّم سياسياً على مستقبل القيم «العليا» والقيم «الخطرة». ان القيم تصبح خطرة في كل الثقافات، وفي كل السياقات التي تُستخدم فيها كغطاء مُريح من أجل تمويه المشاريع المضمرة والمدانة للسيطرة والاستغلال والحصول على امتيازات على حساب أولئك الذين لولا مساهمتهم لما كان لأصحاب السلطة شيء مما يستأثرون به. يجب إعادة تأسيس القيم بشكل مستمر بسبب المصادرة التي تتعرّض لها بفعل أولئك بالذات الذين ينصّبون أنفسهم منظّمين وحماة للقيم التي تُعرف بالمقدسة والإلهية والإنسية والشمولية، طالما هي في منأى عن العمليات النقدية المخرّبة للمفكرين غير الإمتثاليين(*). انّ التمييز بين القيم «العابثة» والقيم «الجديدة» يفرض هو نفسه تبريرات يجد المنطق الأخلاقي المعاصر صعوبة في صياغتها بشكل مقنع[2].

لهذا السبب أفضّل الكلام على نشأة مخرّبة للقيم، كما يتكلم الألسنيّون عن نشأة مخرّبة للمعنى. ان حياة القيم لا تنفصل عن ظروف الانخراط المجتمعي لكل إنسان يصبح فاعلاً اجتماعياً من خلال تفاعله ومنافسته الدائمين مع فاعلين آخرين لهم دوافعهم المتعددة والمتغيّرة. يجب التحقق من الثوابت لنحلّل مستقبل القيم.

هذه المقاربة النقدية للقيم تتعارض مع التحديدات المعيارية لنظام ثابت للقيم تضمن ديمومته الوصايا الإلهية أو المبادىء اليقينية للإنسان المتسامي عند كانط. لكن مسلّمات اللاهوت الدغمائي أو الميتافيزيقا الروحانية لا يمكن أن تصلح إلا ضمن إطار الفكر الأصولي الذي نعرف تداعياته حين يجتاح الحقل الاجتماعي والسياسي.

(*) Conformisme (الامتثالية) نزعة التقيّد بالأعراف المقرّرة (المترجم).

(2) انظر كتاب مونيك كانتو سبربر القلق الأخلاقي والحياة الإنسانية

Monique CANTO-SPERBER, *L'Inquiétude morale et la vie humaine*, Paris, PUF, 2001.

لقد عرف الفكر الإسلامي حقبة خصبة من الانفتاح على الثقافات الأخرى، ولاسيما على وضعية العقل الفلسفية[1]. تم التفكير كثيراً بالقيم عن طريق المقابلة بين أسسها الدينية والفلسفية. لكن النسيان لفّ هذه الحقبة بالكامل؛ وتوقف فعلياً الرجوع الى العقل الفلسفي بعد موت ابن رشد عام 1198؛ وفي هذا المناخ الأصولي والإيديولوجي المسيطر منذ حوالي ثلاثين سنة، لم تعد مسألة القيم تشغل رجال الدين، ولا «المفكرين» (قلة يستحقون هذا الاسم وهذا الموقع) والباحثين المطالبين بالعلمنة. ان الصراعات الايديولوجية تجتاح وتشوّه كل حقول الفكر والإبداع والبحث. ان المجتمعات تعيش على بقايا، إما ثقافات تقليدية تحوّلت الى فضلات، وإما ثقافة غربية لم تُستوعب، وهي منتشرة بشكل غير متواز وفي غالب الأحيان مرفوضة باسم «قيم» إسلامية توصف بـ«الأصيلة»، لكنها تخضع بالفعل لنفس قوى التدمير والتلفيق. ان الرفض العنيف للغزو الفكري للغرب يوظّف في الصراع السياسي كما في الكلام البليغ على الأخلاق الذي يُكسب اعترافاً من قبل المجتمع، ويتيح الوصول الى الوظائف العامة التي أضحت الى جانب النجاحات المتنوعة في عالم الأعمال المصادر الأساسية لاكتساب القيمة. وحتى الوظائف المسمّاة «دينية» طالها بعد مجالي السياسة والاقتصاد هذا التحوّل في آليات «اكتساب القيمة» الذي يفقد صلته تدريجياً بالقيم الأخلاقية أو الروحية. ان هذا التطور لـ«القيم» ولسبل التقييم ومصادره لا يخص فقط البيئات الإسلامية، ذلك اننا نجد مثيلاً لذلك في المجتمعات الغربية، حيث لا يزال الابداع الفكري والعلمي والفني والثقافي مع ذلك يتمتع بقيمة أكثر ثباتاً ولا يزال عاملاً هاماً للترقي.

---

[1] لقد خصصتُ كتاباً مستقلاً لدراسة «الإنسية العربية في القرن الرابع هـ / العاشر م» في ايران-العراق تحت حكم الأسرة البويهية الفارسية.
L'Humanisme arabe au IVe / Xe siècle, Paris, Vrin, 1982

التفتيش عن قيم جديدة

في الاحتمالات المقترحة على النشأة المخرّبة للقيم، يبدو لي ملحاً ان نعيد النظر في دور ما نسمّيه «عودة الديني» في إنتاج أو على العكس في تدمير ما يُطلق عليه بدون تمييز الفاعلون الاجتماعيون اسم «القيم». من المؤكد ان الأوضاع الحالية للديانات تختلف جداً بالنسبة الى التقاليد الخاصة بها، والى محيطها السياسي والثقافي، والى مستقبلها في آفاق 2010-2020. ان مسيحية اوروبا الغربية (الكاثوليكية والبروتستانتية) قد استفادت من المكتسبات الإيجابية والمحرِّرة أكثر من مسيحية اوروبا الشرقية ومن الإسلام أو حتى اليهودية -وأترك جانباً وضعية الديانات الكبرى الآسيوية. نحن نعلم ان الغرب العلماني يهلّل لكونه «نجح» في انعتاقه التاريخي من الدين، أي الدين المسيحي في نهاية المطاف. إلا ان هذا الانفصال يجعله غير قادر اليوم على تكوين واعتماد سياسة حديثة للعامل الديني كما يتحقق منذ انتشار الديانات غير المسيحية في اوروبا وأميركا. انه مجال تاريخي جديد لإنتاج القيم التي تستجيب للحاجات المعبّر عنها في المجتمعات الديمقراطية المتعددة. والحال اننا لا نرى بروز إجابات ملائمة على هذه الحاجات الجديدة للقيم. فالمسيحية الغربية المحرّرة أكثر من أي وقت مضى من شبهات الإدارة السياسية للشأن العام، قادرة أن تقترح وتدفع بالقيم التي تتيح اندماجا أفضل للإنجازات التي تحققت، بفضل فصل السلطات الدينية عن السلطات المدنية. لقد عمل البابا يوحنا بولس الثاني كثيراً في هذا الاتجاه؛ لكنه يتكلم أيضاً على إعادة تنصير أوروبا ومن خلالها العالم بأسره. إلا اننا نعلم ان مشروعاً كهذا قد يُلهب مجدداً التنافس بصورة أكثر حدة مع إسلام يتكلم هو بدوره على أسلمة العالم والحداثة، أو مع يهودية تدافع عن فرادتها بالشراسة السياسية التي نعرفها. أين هي القيم؟ أين هي العقول الخلاّقة والأعمال التي تحمل قيماً قادرة على تخطّي الشطط والارتباك والعنف النسقي حيث تتخبّط كل المجتمعات، وكل الثقافات، وكل الديانات المعاصرة؟ أتوقف عند هذه

الأسئلة التي لا تدخل في باب الخطابة وإنما تشكّل برنامج عمل. هناك ورشات ضخمة نفتحها، وثغرات هائلة نسدّها، ولمستكشافات جديدة نقوم بها، وإعادات نظر جذرية نجريها في إطار علاقاتنا بالقيم. كل هذه العمليات قائمة في أوروبا-الغرب؛ لكن يبقى علينا أن نتوسّع في اتجاهين. الأول، في داخل المجتمعات الغربية ذاتها، من أجل قلب العلاقات الحالية بين السيطرة النامة للفكر السريع الاستهلاك وللثقافة الشعبوية التي يزداد خضوعها أكثر فأكثر لقوانين السوق الحرة التي لا مفر من سيطرتها: يُترجم هذا عبر الحد من قنوات ووسائل نشر الفكر النقدي لعلوم الإنسان والمجتمع. وبذريعة تبسيط اللغة المتخصصة للتقنيات، والتحليلات الموسوعية التي يصعب فهمها، والتنظيرات المجرّدة -وهذا أمر مشروع-، يصل بنا الأمر الى الحد من النقل الواسع النطاق للإنجازات الأكيدة التي حققها البحث في العلوم الاجتماعية، والتاريخ، والألسنية، وعلم الدلالة، وعلم الإناسة، ونقد الفكر السياسي والقانوني، والتساؤل الأخلاقي.

أما التوسع الثاني فيُعنى بالتطبيق المنهجي للعلوم الاجتماعية على المجتمعات التي لم تُدرس بما يكفي، وعلى الثقافات التي نتجاهلها بشكل يثير الريبة، وعلى المنظومات الفكرية البالغة التأثير، بل المحدّدة مثل الفكر التأسيسي -أو المفتّش عن أسس ثابتة-، وعلى المخيلة الأصولية التي تُبنى عبر تمثّلات أسطورية -تاريخية وأسطورية-عقائدية. اني أستعمل الآن "لغة خاصة"، حتى مديرو تحرير الصحف والمجلات الكبرى، بل مديرو دور النشر الكبيرة يقولون إنهم لا يفهمونها. لماذا؟ هل لأن الكاتب يرغب في أن ينطق بلغة غير مفهومة، أو لأنهم أنفسهم لا يتنبهون لأن أي مجتمع معاصر -بما في ذلك المجتمعات الأكثر غنى بالجامعات وبالانجازات العلمية- لا يمكنه أن يُهمل التمثّلات الأسطورية-تاريخية والأسطورية-ايديولوجية؟ ان الجمهور المسمّى مثقفاً هو أول من يعيش ويُدرك ويفسّر من خلال الفرضية العقلانية التي تستبعد وزن التمثّلات الأسطورية-تاريخية في

المجتمعات التي يُقال عنها متطورة. أما في المجتمعات التي لم تُدرس بما فيه الكفاية، والتي تجتاحها كل أشكال الثقافة الشعبية فإن مصطلح الأصولية الذي تروّج له وسائل الإعلام يلخّص كل التعقيدات التي يلغيها اصطلاح «الحسّ المشترك»، حول هذا الوحش الإيديولوجي الذي يدل على «الإسلام» فقط وبشكل نافر منذ ثورة الخميني التي أطلق عليها صفة الإسلامية. هكذا وباسم لغة «الحس المشترك» التي يفهمها الجميع بصورة تلقائية، يتعرّض مؤرخ الفكر الإسلامي بشكل دائم للرقابة في غرب ينفر من تخطّي الحدود المرسومة لتخيّل «الإسلام»، والأمر نفسه يحصل له في المجتمعات الإسلامية حيث ثقافة علوم الإنسان وعلم الاجتماع غائبة بشكل محزن. من يستطيع القول إن الحالة المعتّمة التي أوضحتُها للتو ليس لها نتائج مُفسِدة، معقّدة وثابتة، للوضع الحالي للقيم؟ من الملحّ أن نتدخّل من أجل تخريب المجال الفكري وطريقة تطبيق العلوم الاجتماعية ونُظم وقنوات المعارف مثل طرق تفكير عالم اليوم، وأن نعاود التنقيب في ماضي الجماعات الأسطوري-تاريخي الذي يهيمن على ذاكراتنا الجماعية ومخيلاتنا الاجتماعية وتفسيراتنا للواقع، إلى درجة أنه يشوّه رغماً عنا «القيم» التي ننقاد باسمها إلى حروب ضارية بقدر ما هي غير مجدية، ولكنها بأي حال مدمّرة.

فلسفة القوة

ان الحملة التي تقودها الولايات المتحدة حالياً ضد «الارهاب» تجعل أشكال التخريب التي أطالب بها هنا ضرورة تاريخية ملحّة. يجب مقاومة العنف النسقي الذي أرساه النمط «الغربي» في النظر إلى القوة والمعنى، وفي ربط أي منفصل بمعنى حقيقي ووظيفي ومطمئن، وفي وجود «أمّة» وقوة ردع يمكنها أن تتحوّل في أي وقت إلى قوة ضارية تؤمن الانتصار الكامل لفريق على عدوّه. في زمن حروب الأسلحة والموارد المتوازنة، تمكّنت هذه الفلسفة القائمة على المعنى والقوة من أن تجد تبريراتها التي تم التسليم بها،

إن لم نقُل القبول بها. ولكن بدءاً من القرن الثامن عشر على الأقل، دخلت الإنسانية في حقبة الحروب غير المتعادلة في الأساس: لقد أمّن التقدّم العلمي والتكنولوجي المطّرد للغرب تفوّقاً واضحاً في كل مجالات القوة. إنه أحد العوامل التي دفعت الى اللجوء الى اسلوب المقاومة في الأدغال باعتماد الإرهاب. هذا المُعطى الأساسي الذي لم يؤخذ بعين الاعتبار في تبريرات «الحرب العادلة» ضد «الإرهاب»، ينبئنا بالكثير عن الحدود التي رسمها الفكر «الغربي» الحالي في تساؤله الخلقي. من الضروري أن نفكر من جديد بالحق في الحرب. لكننا نعرف مقاومة الولايات المتحدة لأي تطور في هذا المعنى. إن التفاوض من أجل إيجاد «حق جديد» يشمل المشاكل التي يطرحها العنف النسقي منذ أيام الحروب الاستعمارية حتى الحرب ضد «الارهاب»، هو مع ذلك الطريقة الأكثر جذرية، ليس للإجابة على كل عمل إرهابي بأعمال انتقامية غير محدودة فحسب، وإنما لكسر هذه الحلقة الجهنمية من العنف النسقي الذي تحوّل الى ما يشبه القانون الحديث للثأر. من الواضح أن العنف النسقي غير المنفصل عن الاستراتيجيات الجيو-سياسية لأوروبا-الغرب أعقب توازن الرعب في حقبة الحرب الباردة. وما دامت هذه «الفلسفة» للمعنى وللقوة قائمة، فسيكون أمراً مضللاً وبلا جدوى وغير مشرّف للفكر الإنساني الذي لا يزال يتمسّك بمسؤولياته، أن يقوم بنقاشات حول القيم القابلة لأن تكون شمولية، وذلك لأول مرة في تاريخ الالتزام الأخلاقي.

كيف نعجب إذ ذاك من أننا لا نهتم بمصير القيم إلا في السياق التاريخي للفكر الفلسفي والأخلاقي للغرب؟ هل هذا الأمر مقبول فكرياً؟ هل يُسمح به علمياً؟ اني أسعى، وبعد ثلاثين سنة من النضال والكفاح، لأن أؤسس تاريخاً جامعاً للمتوسط، لأنه من خلال هذا الاطار يمكن أن ينشأ تضامن وإنتاج تاريخيّين للقيم التي ستكوّن هذه المرة بمشاركة كل الشعوب التي تحوّلت الى ترسّبات. اني أذكر في هذا السياق بأن «العقل» و«التنوير»

استُخدما بشكل مشوه حتى في داخل أوروبا ضد أبسط قواعد الإنسية. وأبعد من الحرب العالمية الثانية والمآسي التاريخية المبرمجة التي نجمت عنها، فإن شطط العقل الغربي كان أحد المصادر المباشرة للهزّات التي أصابتنا: أزمة السويس، حرب الجزائر، حرب الأيام الستة، حرب الغفران (اكتوبر 1973)، حرب الخليج والحملة الأميركية الحالية. ويستمر الأمر على حاله طالما لم نخلق ظروفاً فكرية لإنتاج تاريخنا المبني على تضامن الشعوب، وليس على اتفاقات سرّية بين الدول. ذاك أن هناك دولاً تعمل ضد شعوبها. ان المستعمَرين اللذين كانوا يتكلمون -وعن حق- خطاب الضحية، لم يعرفوا كيف يتخلصون من تجربة الاستعمار مشاريع تاريخية محرِّرة، وقد شهدنا انحرافاً ايديولوجياً مرعباً فرضته الدول على شعوبها. ويدل أن يفيد الإسلام من موجات التحرر في الستينات والسبعينات، وأن يشرع في التفكير حول ماضيه، -أي أن يُخضع نفسه لنقد يوازي في راديكاليته النقد الذي يتم في الغرب حول القيم الموروثة من اليهو مسيحية، والمسيحية وعصر التنوير- قام بالفصل التام بين الخطاب الإسلامي المعاصر وخطاب الفكر الإسلامي التراثي ما بين القرن السابع والقرن الثالث عشر. اليوم أيضاً لا يعرف المسلمون كيف يتكلمون عن تلك الحقبة، لأن البحث التاريخي الإسلامي يشكو من تأخر كبير. اننا عاجزون عن فهم تراثنا، وفي الوقت عينه لا نمتلك المقدرة على التحاور على قدم المساواة مع الأوروبيين لنؤسس لقيم جديدة، وهذا ما نسعى لأن نقوم به بالرغم من كل شيء في هذا المؤتمر.

لقد نسي الإسلام المعاصر كذلك نُتف الحداثة التي حاول المفكرون الإسلاميون، والعرب منهم على وجه الخصوص، أن يثبّتوها في الفترة التي أطلق عليها في القرن التاسع عشر اسم «النهضة». هذا التناسي يجد تفسيره بشكل كبير في أن الحداثة كان لها منذ ذلك التاريخ انعكاس سلبي على المستَعمرين، إذ انها ربطت إسهاماتها الخيّرة بالسيطرة وبإنكار الثقافات. في الختام، أشدّد على ضرورة أن نخلق جميعاً الظروف الملائمة للانتقال من

تاريخ مرتكز على ترتيب تدرّجي للشعوب والثقافات الى تاريخ مرتكز على التضامن، من أجل أن نبني سوية قيم المستقبل هذه، التي نرنو اليها بكل جوارحنا.

2

أخلاقية التعقيد ومشكلة القيم في القرن الحادي والعشرين

ادغار موران

ان مشكلة القيم في القرن الحادي والعشرين تأتي من التعقيد الأخلاقي. حتى يومنا هذا، كانت مسألة تأسيس القيم بمنتهى البساطة: أعطى الله شرائع للبشر من أجل عمل الخير. والقضية كانت مشابهة بكل الأحوال في الإطار العلماني للمجتمعات المترابطة بقوة، لأن الدوافع الأخلاقية كانت مستبطنة بعمق. فالامتثال للقيم واحترامها كان من المسلمات.

كما هو معلوم، حصل تبدّل مع تنامي الاستقلالية والمسؤولية الفردية، لأن الإلزام لم يعد يأتي من الله، ولا من الدين، ولا من الدولة، ولا من المجتمع، وإنما من الفرد ذاته، وفقاً لنظرية الإلزام الجازم عند كانط. لقد أصبح هذا الإلزام معزولاً، يُنتج ذاته ويبرّر ذاته، وهذه الوضعية يجب أن تتطور تبعاً للوعي بأنّ ما هو إنساني ليس الفرد لوحده، ولا المجتمع، ولا جنسنا البيولوجي، وإنما الثالوث المكوّن من هذه المصطلحات الثلاثة في تداخلها. من هذا المنظور تصبح القيم متعلقة إذن بالفرد من خلال مسؤوليته وكرامته وفضيلته وشرفه، ولكنها أيضاً متعلقة بالمجموعة وبالجنس، خاصة في سياق العولمة. وبما أنه من الصعب احترام هذه المستويات الثلاثة من الإلزام في

الوقت نفسه، فإنه كثيراً ما يظهر تضارب في الواجبات.

في الماضي لم تكن تُطرح مسألة العلاقة بين المعرفة العلمية والأخلاق، لأن العلم الغربي الحديث تحديداً كان يتأسس ويتطور رافضاً أي تداخل له مع السياسة والدين والأخلاق. كان الهدف بلوغ المعرفة مهما كانت النتائج. هذا الفصل بين المجالين لم يكن ناجماً عن كون العلم يقف نفسه على الأحكام الواقعية فيما النظام الأخلاقي يشتمل على الأحكام القيّمية، وإنما لأنه في المجال العلمي اتخذ الحكم الواقعي صفة القيمة العليا. هذا التفريق لم يطرح أية مشكلة حتى القرن العشرين، حين شرعت العلوم بتطوير طاقات تدميرية أو معالجات هائلة. وما التكاثر الحالي للهيئات واللجان الأخلاقية إلا خير دليل على أن العلاقة بين المعرفة العلمية والأخلاق أصبحت مسألة أساسية. هذا مع العلم أن قدرة الأخلاق على ضبط العلم بعيدة عن التحقق، لأن العلم منفصل عن الأخلاق. هكذا فإن هذه العناصر التي يجب أن تكون في حالة توافق هي في حالة انفصال تام.

«علم بيئة» العمل

ان النقص الذي تعاني منه الأخلاق الخالصة يأتي من كونها لا تهتم أبداً بالنتائج، فهي على قناعة ثابتة بأن النوايا الحسنة تُنتج أعمالاً جيدة. إلا أن باسكال صاغ المبدأ التالي: «لنعملْ من اجل أن نفكّر جيداً، هذا هو أساس الأخلاق». وهذا يعني أنه لا يكفي أن نفكّر بشكل صحيح لكي تكون تصرفاتنا أخلاقية، وإنما من الضروري أن نلمّ بالظروف المحيطة بأعمالنا المتماشية مع القيم، لنعرف إذا كنا نعمل فعلاً لخدمتها. من هنا نشوء «علم بيئة» العمل، وهو علم يحيط بالظروف التي يتم فيها العمل الصادر عن نوايا حسنة لخدمة القيم.

كان بريكليس (Périclès) يقول إن أهل أثينا كانوا يعرفون تماماً كيف يجمعون بين الشجاعة والفطنة، بينما سائر الشعوب كانوا إما شجعاناً وإما

جبناء أو متخاذلين. هذه القناعة تلفت الى أن أي عمل صحيح يستوجب شجاعة، ومخاطرة تتحمّل عواقبها، ولكنه مع ذلك يجب أن يقترن بنقيضه.

ان علم بيئة العمل يجب أن يرتبط أيضاً بالخشية من عدم التلازم بين الغايات والوسائل. اننا نعلم جميعاً بالفعل أننا حين نلجأ ولفترة طويلة الى وسائل ملتوية من أجل بلوغ غايات شريفة، فإن هذه الوسائل تؤدي الى تشويه الغاية، حتى أنها تصبح غاية بحد ذاتها. في مقابل ذلك، يمكن لأعمال لا أخلاقية أن تُحدث ردود فعل تؤدي الى نتائج تتسم بالفضيلة من حيث الجوهر. هذا ما يعبّر عنه بوضوح كتاب «فوست» عند غوته (Goethe): يريد فوست الصالح سعادة مرغريت، لكنه لا يجلب لها سوى المصائب، بينما مفيستوفيليس الذي يسعى الى هلاكها يتسبّب بتدخل الله، وبذلك يخلّص مرغريت.

ان أساس علم بيئة العمل المُلزم يفرض كذلك الدخول في لعبة التأثيرات المتداخلة والمفاعيل الارتجاعية العائدة للبيئة التاريخية والاجتماعية التي يتم فيها العمل، خشية أن ينقلب هذا العمل على صاحبه ويقضي عليه. كم من مرة في التاريخ البشري شهدنا كيف تتعرّض أكثر النوايا طيبة لمثل هذا الانتكاس؟ ولا داعي هنا لنعاود التذكير بمثال غورباتشيف (Gorbatchev) الذي أطلق في الاتحاد السوفياتي مشاريع إنقاذية، لكنها أدّت الى تفكك بلاده.

يوجد إذن مبدأ عدم اليقين الذي لا يمكن ضبطه، والذي علينا أن نعي من خلاله أننا نقوم دائماً برهانات. لا يمكننا أن نتنبأ بمعنى عملنا في المدى الطويل، لأنه يوجد قانون عدم إمكانية التنبؤ بصورة مؤكدة. من يمكنه أن يحكم على معنى الثورة الفرنسية، وهي التي انطلقت باسم مبادىء مثل حقوق الانسان، فأسالت دماء كثيرة، والى الآن لا يستطيع أحد أن يقدم عنها تقويماً نهائياً؟

مُلزمات متناقضة

انطلاقاً من القناعة بأنه يوجد «تعدد آلهة القيم» حسب عبارة ماكس فيبر (Max Weber)، فغالباً ما تنشأ النزاعات بين مُلزمات أخلاقية متناقضة. من هنا فإن أنتيغونا(*) تجسّد التقوى، ولكنها تجسّد أيضاً الالتزام بالواجب الذي يربطها بأخيها. أما كريون (Créon) فيجسّد السياسة والخيانة إزاء عدو للأمة، فيأمر بعدم دفنه. اننا دخلنا اليوم بالعكس في عالم يسّط القيم، وهو ما لم تعرفه الحضارات التي نعتبرها متأخرة. ونحن إذ نتناسى اليوم مبادىء تُعتبر مقدّسة في بعض الأماكن، مثل الضيافة والالتزام بالعهود المقطوعة، فإننا نعيش في بعض الوجوه حالة من التأخر الأخلاقي. إننا ونحن نناضل في جمعية أو حزب يدافع عن قيم مشروعة بقدر ما هي مجرّدة، يمكننا أن نهمل أسرتنا كلّياً. وعلى نقيض ذلك، يمكننا أن نكرّس أنفسنا لعائلتنا ونتجاهل البشرية. وعلى صعيد آخر شهدنا تولّد نزاعات أخلاقية كبرى في الفترة الواقعة ما بين الحربين العالميتين حول تفضيل هذا أو ذاك من الوحشين: الستالينية والنازية. وهذا النقص في اليقين أدّى خلال الحرب العالمية الثانية الى تحالفات مخالفة للطبيعة بين فرقاء متنافرين.

لقد كانت التناقضات الأخلاقية موجودة على الدوام، ولكنها تعود الى الظهور اليوم عبر التطورات العلمية التي تتواجه فيها المبادىء المتناقضة في الطب، وبصورة أشمل في البيولوجيا. هكذا فإن الإلزام الذي أرساه أبوقراط بوجوب الصراع ضد الموت يجد نفسه في مواجهة مأزق: هل يجب إطالة حياة شخص مصاب بموت دماغي، لكنه لا يزال يعيش بيولوجياً، أم يجب انتطاع أعضائه من أجل إنقاذ حياة شخص آخر؟ ان قضية الموت الرحيم تُطرح

(*) هو عنوان مأساة يونانية لسوفوكليس، على اسم أنتيغونا ابنة أوديب التي خالفت أمر كريون ملك طيبة فدفنت أخاها بولينيس، مما استوجب الحكم عليها بالاعدام. حين تتصرّف أنتيغونا وفق مبادئها الأخلاقية الإنسانية فإنها تعارض المبادىء السياسية، وحين يتصرف كريون وفق المبادىء السياسية فإنه يخون المبادىء الإنسانية (المترجم).

دون شك بنفس الحدّة. وماذا نقول عن الاجهاض الذي يشكّل عنصر تحرر للمرأة، لكنه يصطدم بالحق في الحياة لكل جنين وبتحريم القتل الذي يؤكد عليه المجتمع؟

إذا كان في تاريخ المعمورة من سيطرة بالغة الشراسة، فهي تتجسّد بسيطرة اوروبا على سائر أنحاء العالم بدءاً من القرن السادس عشر. يكفي أن نذكّر بالاستعمار وبالعبودية أو بالنخاسة لنقتنع بذلك. وما حصل هو أن مركز السيطرة هذا، الذي هو الغرب، أنتج قيماً يُحتمل أن تكون شمولية، وقد استند اليها الخاضعون ليجدوا سبل تحررهم. ان المتحرّرين من الاستعمار لم يتمكّنوا بالفعل من التحرر، إلا بتبني مبدأ حق الشعوب والأمم بتقرير مصيرها. هذا الانتشار للحقوق الغربية بلغ حداً يجعلنا اليوم نأسف لعدم تعميم حقوق الإنسان والمواطن بما يكفي، وكذلك حقوق المرأة، إذا كان في ذلك بالطبع استجابة للطموحات الأساسية للذين يعانون من السيطرة. ان البلدان الإسلامية منقسمة اليوم بين تيارين، أحدهما يعبّر عن توقه للاستفادة من أفضل ما قدّمته الثقافة الغربية، دون التفريط بهويته الخاصة وبتقاليده؛ والثاني يرى أن القيم الغربية تشكل اعتداء بالغاً على الفضيلة الإسلامية.

إن تعقيد الأخلاق يتم عبر محاولة تصور وإرساء العلاقة بين العلم والأخلاق والسياسة، أي بفك العزلة عن مسألة القيم؛ تعقيد الأخلاق يعني الاعتراف بوجود نزاعات بين مُلزمات أخلاقية تتمتع جميعها بنفس الأهمية؛ تعقيد الأخلاق يعني الاعتراف بعدم اليقين النهائي فيما يتعلق بمحصّلة نوايانا الأكثر صدقاً، وباحترامنا للقيم.



3
نحو تقلّب القيم؟
جان-جوزف غو

إذا كنا نتساءل اليوم عن قيم مستقبلية، فهذا يعني أننا عزفنا عن الارتكاز على مسلّمات ثابتة، وعلى معتقدات راسخة، وعلى قوانين الجمال والحق والخير المطلقة المحفورة بحروف لا تُمحى. ان هذا التشكيك -الذي يُعتبر في الوقت نفسه مسؤولية ضخمة-، هو حديث العهد في تاريخ الحضارات. كان فولتير يقول «لا توجد إلا أخلاق واحدة، كما لا يوجد إلا علم هندسي واحد»، ولا نظن بأن كانط كان ليعارض هذه الفكرة.

القيم في موضع الاتهام

إذا كان عصر التنوير الذي لا نزال ندين له بأفضل ما لدينا، عصرَ إعادة النظر والاعتراضات والثورات، فإنه لم يكن عصر العدميات. ذلك أنه من وراء المظالم والقوانين السيئة والعلوم اللاهوتية التي حُوِّلت عن مجراها وأُفسِدت، كان فلاسفة أمثال فولتير وروسّو (Rousseau) يلمحون أيضاً شمولية مستترة. فوراء الانحرافات الطارئة التي كانت تقوم بها المجتمعات السيئة، كان يوجد كما يظنون، قانوناً كونياً وطبيعياً يرعى شؤون البشرية بأكملها منذ الأزل وإلى الأبد، وما علينا إلا استعادته من جديد سليماً مشرقاً

كما كان على الدوام، وتخليصه من انحرافات الطغيان والجهالة التي تشوّه صورته.

لذا فإن المطالبة بهذا القانون الطبيعي -وهو غير مكتوب في أي مكان بل محفور في طبيعة الإنسان الثابتة، متخطياً بذلك العقائد الاعتباطية والخادعة- هي التي يصعب علينا تكرارها، أو لا نريد تكرارها. من هذه الناحية، وبالرغم من القيم التي ننادي بها والتي نسمّيها «كلّية» (الحرية، المساواة، حقوق الإنسان الخ.)، فإن الرابط الذي يشدّنا إلى محرّكي التحرر في عصر التنوير قد انقطع. لقد انقطع هذا الرابط لأن هاجس إزالة الأوهام سيطر على تفكيرنا، ولأن التشكيك الدائم أفقدنا اليقين والحماس، بقدر ما أكسبنا الوضوح، بل الارتياب. ان كبار العاملين على إزالة الأوهام يقولون لنا إنه لا يوجد لا في السماء ولا في قلوب البشر قوانين ثابتة متشابهة لدى كل الناس صالحة في كل زمان ومكان. وما نعتبره أعمالاً مطلقة ومتسامية مصدرها السماء أو الطبيعة، ليست سوى وجهات نظر للإنسان، وتفضيلات نسبية، واختيارات ذاتية لا تعبّر إلا عن منظور إنساني، إنساني جداً، وليس سوى الوهم الميتافيزيقي وحده ما يجعلنا نعتبرها قيماً مطلقة.

ان الضمير المقلق من شأن القيم يدّعي كشف الآليات الغامضة التي أوصلت إلى إرساء هذه القيم. أليس الخير والشر وسائر الملزمات الأخلاقية الكبرى قناعاً مثالياً تستّر خلفه بكل وقار غرائز التملك والسيطرة الأكثر حقارة، والأكثر مادية؟ ألا يشكّل دافع المصلحة الفردية أو الجماعية المصدر الخفي لأعمالنا؟ أليست إرادة القوة السياسية أو الاقتصادية لهذه الطبقة أو تلك، لهذه المجموعة أو تلك، أو لهذه الأمة هي الأساس الخفي لإرساء القيم التي تقدّم نفسها، وعن خطأ، على أنها كونية لكي تبسط سلطانها بشكل أفضل؟ انه شك مقلق ينخر ما كان يُظن أنه مطلق ومقدّس، وقد شكّل هاجساً لمفكري القرن التاسع عشر الأكثر رفضاً للتقاليد والأكثر وضوحاً في الرأي.

منذ ذلك الحين أصبح مفهوم «القيمة» حاضراً في كل مكان. وقام سعي لوضع القيم في موضع الاتهام، وللقيام بانقلابات وتحوّلات، وبالأخص لخلق قيم جديدة بعد أن تم الإقرار بذاتية الإنسان البروميثيوسية(*)، يُضاف اليها طاقة اعتُبرت حتى هذا التاريخ متصلة فقط بالله الكلّي القدرة: الخلق من عدم. فالإنسان، أو الفرد هو خالق وحر، يتكيء على العدم ليجزم في ما هو خير وما هو شر، مع كل ما يحتمل ذلك من مخاطر وشكوك، وفي غياب أي قياس مُطلق. انها حرّية غير مشروطة لا تفترض أي ارتباط بالطبيعة، ولا بالتاريخ، ولا بالسماء في أي منحى تجاوزي. انها حرية باعثة للقلق لدى الشخص المقتلع من جذوره، ولدى الفرد المقيم في عزلته.

إضفاء البعد الجمالي على القيم esthétisation

حين كان سارتر (Sartre) تمثّل الوجودية المُلحدة يُلام على أن مفهومه للحرية المنبثقة من عدم من أجل خلق قيم دون أساس طبيعي أو تجاوزي يمكن أن يوقعنا في خطر المجّانية، كان يلجأ في إجابته الى تجربة الرسم عند بيكاسو (Picasso): حين يمارس بيكاسو الرسم، فإنه لا يخضع لأية قاعدة مسبقة، ولا لأية فكرة ثابتة عن الجمال، ولا لأي مثال دائم عن فن الرسم، ومع ذلك «حين نتكلم على لوحة لبيكاسو، لا نقول أبداً أنها مجانية». انه لا يرسم كيفما كان وأي شيء كان، بل هو متشدّد. ما من شك في انه يبتدع مقاييس خاصة به، لكنه يلتزم بها هو نفسه، الى أن يحصل على نتيجة ترضيه بالكامل فهو صانع قيم[1].

انه أمر ذو مغزى أن يلجأ سارتر في اعتراضه على المجّانية الى إعطاء مثال

(*) نسبة الى بروميثيوس، سارق النار في الميثولوجيا اليونانية، مؤسس الحضارة البشرية الأولى لخطفه النار المقدسة من السماء ونقلها الى البشر (المترجم).

(1) أنظر جان-بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني

Jean-Paul SARTRE, L'Existentialisme est un humanisme, Paris, Nagel, 1946

الفنان، وبالتحديد ذاك الذي يُعتبر رائد الرسم التكعيبي. هكذا أصبح الفنان النموذج الأرفع للعمل الإنساني، وبالتحديد أيضاً الفنان الطليعي، ذاك الذي يكسر القواعد القائمة للفن من أجل أن يُبدع بلا قيد حتى لو أدّى ذلك الى تشويه الواقع المرئي، والى الخضوع للمتطلبات الذاتية مهما كانت غير متوقعة. اننا نشهد منذ نيتشه ما يمكن أن نسمّيه إضفاء بُعد جمالي على الأخلاق. من جهته يتكلم فوكو على الحياة كعمل فني، فيما يراها دولوز ابتداعًا للقيم. فأبعد من المعرفة والمقدرة، لا بد إذن من عملية فنية، إرادة فنية تمنع أية محاولة عقلانية ومعيارية من أن تجمّد المفاهيم الكبرى التفسيرية أو أن تثبّت القيم.

إن إضفاء البعد الجمالي على القيم مدعاة للريبة خاصة أن الفن المعاصر، إن لم يفتقر الى الابتكارات والتحديات البسيطة، يجتاز على ما يبدو أزمة اعتراف به وتبرير، ومرحلة ضيق شديد تُرجعنا بدورها الى خطر المجّانية. ان المفارقة تكمن في أن النظر الى الفن كمرجعية حاضر في كل مكان، في الوقت الذي لا يجد الفن نفسه أي مبدأ مقرّر سلفاً لكي يبني عليه غاياته، وهو يمتحن بسخرية في أغلب الأحيان تفاهته أو ارتباكه. لم يعد هناك بالفعل مقاييس جمالية ثابتة للوقوف بوجهها بحذف، ولقد مر ما يقارب القرن على الزمن الذي شوّه فيه بيكاسّو وجه «الباكية»(*)، وعرض فيه مرسال دوشان (Marcel Duchamp) «المبولة العامة»، أو كتب فيه تريستان تزارا (Tristan Tzara) قصيدة جمع أبياتها كيفما شاءت الصدفة من قبعة مملوءة بالكلمات. منذ ذلك

(*) La PLEUREUSE (الباكية) هي لوحة للفنان الاسباني الشهير بابلو بيكاسو (1881-1973) رسمها عام 1937 كصرخة ألم ضد العذابات التي تسببت بها الفاشية، وهو اعتمد فيها ألواناً صارخة وأشكالاً متعبة غير متناسقة وتكعيبات كما لجأ الى تراكم للمستويات وتشويه الوجه لإبراز الأسى الذي تعاني منه البشرية (المترجم).

الحين لم تتوقف محاولات التهديم المدهشة -ولنا اليوم مثال على ذلك في أقزام ستارك(*)، في مجال التصميم.

اعتماد نظام البورصة في القيم

هذه الخشية من المجانية أو العبثية لها منفعة أخرى، أُطلِقَ عليها اسم «نظام البورصة في القيم»، وهو أمر لا يتناقض بكل حال مع إعطاء جمالية للقيم سبق أن تكلّمتُ عليه. ان القيم الاقتصادية ليست من نمط القيم الجمالية والأخلاقية أو الروحية ذاته، ولكن كلمة قيمة اكتسبت معناها الدقيق أولاً في إطار النشاط الاقتصادي، ومن المؤكد أن التوجّه الذي يسعى لتحويل القيمة إلى أمر ذاتي ومتغيّر، أي ما ليس بمطلق وثابت، انطلق من عالم الاقتصاد والمال.

كان رجال الاقتصاد الكلاسيكيون يعتقدون منذ آدم سميث (Adam Smith) أن العمل والجهد اللازم لإنتاجهم يمكن أن يحدّد مقياساً كونيا لقيمة السلع التي يتبادلونها في السوق. وكانوا يعتقدون أنهم يمتلكون، بالقياس على وقت العمل اللازم للانتاج، نوعاً من القانون الكلّي يضبط بشكل دقيق تقريباً تبادل السلع. الا أنه بدءاً من عام 1870 أدّى احتساب السعر الفعلي والقابل للمراجعة -كما هي الحال في سوق متقلّبة ومؤقتة، تخضع للعبة العرض والطلب غير الثابتة وغير المتوقعة- إلى مفهوم آخر للقيمة. ولم يعد الجهد هو الذي يحدّد القيمة، وإنما الاندفاع الذاتي الناجم عن الحاجة أو عن الرغبة في هذه السلعة أو تلك وفي وقت معيّن.

ويقول لنا الاقتصاديون الكلاسيكيون الجدد فيما يخص تحديد قيمة السلع، أن رغبة المستهلك ومتعته هي التي تؤخذ في الحسبان، وليس وجهة نظر المنتج؛ انها وجهة نظر الانشراح في الاستهلاك وليس وجهة نظر الجهد

(*) فيليب ستارك Starck مصمّم معاصر، من إحدى ابتكاراته تصميم بعض أثاث المنزل من كراسي وطاولات ومقاعد، على شكل أقزام (المترجم).

في التصنيع. ان السوق في صيغتها البدهية، أي صيغة التنافس الكلّية التي يطرّح بها الاقتصاديون الكلاسيكيون الجدد، تشبه بشكل أساسي مزاداً علنياً أو حركة البورصة، حيث يكون تحديد السعر الآني وليد عوامل مختلفة (رغبة ذاتية، حماس آني، رهان احتمالي)، من خلال لعبة العرض والطلب، دون أن تكون هناك قاعدة ثابتة أو قانون كلّي ودائم يمكننا من خلاله تفسير تحديد السعر الذي يتوافق عليه فريقا التبادل. ان النزوة الأكثر جنوناً يمكن أن تكون عاملاً يوازي التفكير الأكثر تركيزاً. هكذا تحل محلّ تثبيت القيمة الذي كان يُظن انه موضوعي وبعيد عن الذاتية، على الأقل في اتجاهاتها-، قيمة شخصية، ولكنها في كل الأحوال عابرة ومؤقتة، ولا تستجيب على ما يبدو لأي قانون منظّم يتجاوز عمليات السوق الى ما هو أبعد من الموازنة القائمة بين العرض والطلب. لم يعد يُنظر الى القيمة من منظار المعيار الثابت، وإنما من خلال الحدث الآني. ان التحول القائم على إرضاء الرغبات، وعلى الذاتية أخذ بعين الاعتبار في النظرية الاقتصادية، ومن حينها الى اليوم لم يتوقّف عن السيطرة على تلك النظرية.

لقد تنبّه بول فاليري، وهو القارىء المتيقّظ لوالراس(*) مؤسس الاقتصاد الكلاسيكي الجديد في فرنسا، الى هذا المنعطف، واستشف بعده الفلسفي. ففي نصّ يعود الى نهاية الثلاثينات، -أي خلال عقد من الزمن دُمغ بأزمة من أشد أزمات القيم المالية حولاً التي عرفها الغرب، وباختلال عميق في القيم الأخلاقية والسياسية-، يستعير فاليري نموذج تحديد قيمة السلع في البورصة ليحلّل كافة النشاطات الانسانية. ففي المجال الأخلاقي والجمالي، كما في المجال الاقتصادي، لا يوجد معيار مطلق لقياس القيم بشكل ثابت. ان المجتمع بإنتاجاته المادية والروحية هو سوق كبير يتقلب فيه كل شيء تبعاً لمبادىء البورصة، فترتفع قيمة السلع وتنخفض في وقت قصير. ويتابع

(*) ليون والراس WALRAS (1834-1910) اقتصادي فرنسي، أستاذ الاقتصاد السياسي في جامعة لوزان. سعى لبناء نظرية اقتصادية توفّق بين الفلسفة الحرة والعدالة الاجتماعية، وبناء على معادلات رياضية حاول إيجاد نموذج متكامل يقوم على التوازن بين الأسعار والسلع المتبادلة (المترجم).

فاليري ساخرًا: «هناك سلعة اسمها «الفكر» كما توجد سلعة اسمها النفط أو القمح أو الذهب»، وهي للأسف لا تتوقف عن الهبوط[3]. ما هو احتمالي وذاتي وعابر، يحلّ مكان أية فكرة مبنية على الثبات والتجاوز والديمومة. ان منطق الموضة الذي كان يأتي في إطار الاعتباطية ويتعزّز بإجماع أو بتجاوز عابر لم يكن يشمل سوى مظاهر ثانوية من الوجود، وهو يجتاح اليوم كل شيء.

ومنذ الثمانينات، واليوم أكثر من أي وقت مضى، أصبح حدس فاليري واضحاً أكثر. وخير ما يميّز هذه الوضعية هو عدم قابلية العملة للتحويل. منذ زمن بعيد لم تعد العملة خاضعة للوزن: انها تكتبها، وتحوّلها كمعلومة وكإشارة، فتسلك عبر الشبكات الالكترونية العالمية مروراً بمصارف أصبحت صناديقها خاوية. كان هناك في الماضي عالم يُنظر فيه الى العملة كسلعة، والى العمل كقيمة، حيث كان الذهب يتّصل بالمعنى الحقيقي للكلمة؛ بعدها اتى عصر انتقال الرموز التي كانت تكتسب قيمتها بقدر ما تمثّل من ذهب؛ انه اليوم رمز العملة غير القابلة للتحويل، الرمز المتنقّل والذي لا يكتسب قيمته إلا من الاعتياد الذي يلاقيه، ومن شبه الاجماع -الذي يُمارس أو لا يمارس- على طلبه. يبدو أن كل القيم، وليس فقط القيم الاقتصادية، قد اجتيحت بنوع من النسبية والنسبوية، وهي خاضعة لظواهر التضخم والارتفاع والهبوط المفاجيء والانخفاض.

إنّ هذا النظام القائم على الرمز غير القابل للتحويل، -والذي هو في تفتيش دائم عن واقع مُرجأ باستمرار، وعن قيمة في السوق المالية مرتبطة بالتقلبات غير المتوقعة-، هو الذي ينحو الى اجتياح ثقافتنا، أو على الأقل الى أن يكون العنصر الأبرز والأكثر ظهوراً. ان ما نراه بالذات، وكذلك المعلومة التي تصلنا، يخضعان للمنطق نفسه، الذي هو منطق كرة الثلج، ومنطق

---

[3] انظر مقالة «حرية الفكر» لبول فاليري

Paul VALÉRY, «La liberté de l'Esprit», in *Regards sur le monde actuel et autres essais*, Paris, Gallimard, 1946.

التضخم الذي يمكنه أن يجعل الواقع يفقد معناه. هناك تماسك بين الطفرات الاعلامية والطفرات المالية. فمن خلال مؤشرات عالمية متعددة، سريعة التغيّر، تتقرّر المراهنات في السوق المالية، بما لها من مفاعيل مُعدية. وهكذا بدل أن نعيش تاريخاً يأخذ كامل وقته في التشكّل، مع بروز واضح لاتجاهاته، يُفرض علينا تاريخ محموم مهتزّ، يحمل في داخله شيئاً قابلاً للتصدّع.

ان عالم المال والمضاربات هو عالم تخترقه رموز آنية، حيث تلخّص تقلبات الأسعار، والفوارق بين الانخفاض والارتفاع أعداداً واسعة من النشاطات الانسانية المتداخلة. ان العمل الانتاجي الضخم للشركات في العالم بأسره يبدو كأنه تحوّل الى مغامرة دائمة تتسم بالمراهنة اللاعقلانية في أقصى حدودها، كما لو أن جدية المشاريع والانجازات في انتاج السلع قد تحوّلت الى حمّى كتلك التي تُصيب المقامرين في الكازينو. في أسفل الهرم الصبر والجهد، وفي أعلاه ضربات الحظ.

من الواضح أن عالماً تصبح فيه للقيم تسعيرة، يُخشى ألا يقدّم سوى قيم هشّة، وغير مستقرة، مرتبطة بشكل أساسي بظروف البحبوحة والرخاء، أو أكثر من ذلك ايضاً بالتمييز بين الغنى والفقر؛ انه عالم ينقصه أي بُعد شمولي. مع ذلك فإن المشهد المحموم والفوضوي للبورصة، وللموضة أو لوسائل الاعلام، ليس ربما إلا قشرة خارجية برّاقة لا تستأثر، بالرغم من تأثيرها، بالنواة الصلبة للظواهر التاريخية والاجتماعية الكبرى.

وكما تُبرز غالباً التعارض بين الاقتصاد التقديري أو الفرضي والاقتصاد الواقعي، وهو تعارض يحتاج بكل حال الى إعادة نظر، فإنه توجد أيضاً حالة من عدم الاستقرار، وحتى من الهشاشة عائدة للقيم الجمالية والاخلاقية، التي ليس لها ربما سوى مفعول الطفرة. ان حصول أحداث كبيرة غير متوقعة، مثل شبح الحرب والقحط بعيد بسرعة ترتيب هرمية القيم التي كان المنحى الافتراضي يسعى الى تبديدها، كما يسعى الاقتصاد الواقعي البطيء في حركة تحوّله، وغير القابل للتصدّع الى «تصحيح» الظواهر المفرطة في السوق التي توصف بأنها لاعقلانية.

علاقة معقّدة بين الحرية والتقلّب

كان فلاسفة عصر التنوير يمتلكون موارد تنفعنا. كان باستطاعتهم الرجوع الى طبيعة بشرية ثابتة ودائمة، لا تتأثر بالتبدّلات الناجمة عن الأعراف أو الانفعالات الآنية أو المتاجرة. هكذا كان هلفيسيوس (Helvétius) وكوندورسي (Condorcet) وفولتير ينظرون الى التقلّب. انه، كما يقول هلفيسيوس، أحد تجليات ذوق العصر الذي «يستبدل باستمرار أمراً مضحكاً قديماً بأمر مضحك جديد»[1]. ليس من السهل علينا اليوم تبديد شكوكنا. فإذا كان اعتياد نظام البورصة في القيم، كما يوحي بذلك فاليري، يلوّث كل فيمنا ويتحوّل الى نمط تتجلّى من خلاله القيم في عالمنا، سواء كانت قيم الفن أو الأخلاق أو السياسة، فإننا نخسر أيضاً كل المرجعيات المعيارية التي كانت تحمل التحرر أحياناً، والتي كانت تؤمّنها فكرة الطبيعة البشرية أو القانون الطبيعي. ان الموضة بالمعنى الحاد للكلمة، أي الوقع الاعلامي الصاخب أيضاً أو الظرف المالي الضاغط، وكل ما يتعلّق بالمزايدة وتحديد السعر الآني، لم تعد أمراً هامشياً، وإنما تحوّلت الى النمط الوحيد للعيش، في عالم سمته التجميل التسويقي للقيم الذي ينحو باتجاه سيطرة العابر والمتقلّب.

لكن لا بد لنا من الاعتراف بأن هذا التجميل وهذا الانتشار لنموذج البورصة الذي يبدو كأنه يحرم القيم من أي أساس، يشكّلان الرد وهما يستتبعان حرية واسعة، وتحرراً غير محدود في نظام حياة اجتماعية يعتمد على الديمقراطية كمبدأ أساس، وحيث لا يفرض مُسبقاً أي أمر يتعلّق بالتوجّهات الممكنة للرغبة الانسانية وللتجديد المبدع. ان المقولة المعروفة لرجل الاقتصاد جان-باتيست ساي (Jean-Baptiste Say) «العرض يسبق الطلب» تؤذن بانبلاج عالم هو عالم اليوم، عالم حيث يتصوّر حتى المقاول – وهو أكثر توتّراً من الشاعر الأكثر سريالية ومبتدعٌ لابتكارات غير متوقعة تستثير الرغبة

[1] انظر كتاب «في الفكر» لهلفيسيوس
Claude Adrien HELVÉTIUS, *De l'Esprit*, Discours II, chapitre 19, Paris, Durand, 1758

عبر إحداث الصدمة والتمايز والمفاجأة- بتصور نفسه على نموذج النشاط الفني. ان إضفاء الطابع الشبابي الانتروبولوجي على القيم السائدة -وهو أمر يتخطى التصابي الايديولوجي-، يجد في ذلك منبعه.

في الختام، يمكننا أن نلحظ مفارقة تُعبّر عن هذا التوتر الذي يمكن أن يصيب قيمنا الذاهبة في اتجاهين متناقضين، أحدهما متقلٍ بالمعاني والثاني سمته العبثيّة. فمن جهة نترك مكاناً أو يجب أن نترك مكاناً يتسع أكثر فأكثر للتحالف مع الطبيعة، لعلاقة الشراكة -وليس للسيطرة الأحادية الجانب- التي يريدها الإنسان وينبغي عليه أن يقيمها مع الكوكب، وللاعتراف بأننا جزء سريع العطب في المحيط الحيوي وأن الحفاظ على حياتنا كنوع لم تعد مؤمّنة. يوجد أو لا بد أن يوجد تزاوج بين الإنسان والطبيعة ضمن صيغة توحّد جديدة تتخطى في الوقت ذاته علاقة التوجّس والتقديس القديمة، كما تتخطى التعالي المستجد الذي يعتبر الطبيعة مادة يجب استغلالها إلى أقصى حد. بهذا المعنى، وبطريقة مبهمة وجديدة، نعيد إدخال مفهوم الطبيعة في معادلاتنا الأخلاقية. ان فكرة الحفاظ على الحياة على الأرض تفرض مسؤولية إزاء الأجيال وعلاقة مع المستقبل ومع الذرّية تضرب جذورها عميقاً في التزام سحيق وغامض. لكن هناك من ناحية أخرى الصعوبة في تخليص القيم من هشاشتها المفرطة والمدمّرة، كونها مرتبطة بتقلبات محدودة الأجل، وفي ايجاد قاعدة تمكّننا من الارتكاز على قوانين لا يمكن كتابتها أو صياغتها، تحافظ في الوقت ذاته على حريتنا وضماننا.

IV

الجمالية. المرتبة الأرقى في الاقتصاد السياسي وفي الأخلاق؟

نحو إضفاء طابع جمالي على القيم؟

بأية طريقة يشوّه الميل الحالي لإضفاء طابع جمالي على القيم، القيم نفسها؟ في إطار تُعتبر فيه النوعية الجمالية مقياساً مرجعياً، يمكننا أن نتساءل ماذا يبقى من البعد الأخلاقي. ان دور الفن بالذات غير واضح كذلك في هذه المعادلة: بالنسبة للبعض انه بوتقة تتلاقى فيها ترددات العصر؛ وبالنسبة للبعض الآخر مكان نعيد فيه بلورة التطلّعات الانسانية التي أصابتها فوضى الحداثة بعدم الاستقرار. هل ان المثال الذي يقترحه الفن يمكن أن يقدّم حلاً لتشظّي القيم؟

وللفانغ والش يسعى الى تحديد وضعية الفن ذاته في السياق الحالي لإضفاء جمالية على القيم. وحتّى لا يؤدي ذلك الى موت الفن، يقترح ان يكون للفن وضعية جديدة، لا ذاتية ولا اجتماعية، وإنما «عبر إنسانية» transhumaine. هذا ما يتيح لنا أن نجد في الفن، ومن خلال تجاوز خاصيته الانسانية، ملتقىً لـ«ابونية عقلانية» ومنطلقاً لإعادة تفسير القيم وللعلاقة بين الإنسان والعالم.

ميشال مافيزولي يجد كذلك في هذا النهج عناصر تتيح تأسيس أخلاقية

جديدة، محلية، مستوحاة من التجربة الجمالية. ان التوافق الذي يتم حول الصور الفنية يمكن أن يصبح، -فيما نحن نشهد نهاية الشمولية واعتماد النسبية في النظرة للقيم بشكل عام-، نموذجاً للتعاطي المختلف مع المعارف والمعلومات.

لكتور متوح يدعو بعكس ذلك الى التفتيش في مكان آخر عن قيم شمولية نطمح اليها. بالنسبة اليه، ان إضفاء جمالية على القيم مدعّماً بالتحالف بين الفن والتقنية، يؤدي الى «استعمار تجميلي» للعالم يشوّه القيم ويسرّع في اندثارها، باستبعاده لأي شكل من أشكال الحوار. المطلوب إذن أن نقاوم تفتيت القيم الحديثة وأن نسعى لإيجاد صورت «الحقيقة» الشمولية من وراء هذه الفوضى.

I

الفن في مواجهة التجميل:
نحو طريقة أخرى لمقاربة القيم

ولفغانغ ولش

قد يبدو غير متوقّع اقامة معادلة مقتضبة نسبياً بين قيم الاقتصاد وقيم الأخلاق، بين القيم المتهاوية والمتعثّرة والقيم الأخلاقية. ومع ذلك فإن مقاربة كهذه يمكن أن تحمل دلالة معبّرة في السياق الحالي للتجميل، لأن الطابع الجمالي أصبح بمثابةً الإطار المرجعي، أقلّه في أغلب بلاد الغرب، وفي البلدان التي اجتاحها النموذج الغربي.

العلاقة بين الفن والتجميل

ليس من الضروري أن نتوقّف هنا عند ظواهر التجميل التي تكتنف طرق الحياة الفردية، والمجال الحضري والقطاع العام والاقتصاد والبيئة والسياسة: انها من المسلّمات وقد جرى وصفها بإسهاب خلال الخمس والعشرين سنة الماضية[1]. أفضّل أن أستكشف بصورة مفصّلة أكثر مسألة الفن في السياق الحالي للتجميل. وهنا نشير إلى موقفين أساسيين، الأول يؤيّد التوجّه العام، والثاني يعارضه بشكل جذري.

---

(1) أنظر كتاب Wolfgang WELSCH, *Undoing Aesthetics*, London, Sage, 1997

لقد ساعدنا فنانون كثُر، ومن بينهم بعض المشاهير، على تجميل البيئة التي نعيش فيها حياتنا اليومية، لأن هذا التجميل يؤمن لهم من دون شك فرص عمل هامة في مهنتهم: لقد أصبح تجميل الواقع اليومي نشاطاً مزدهراً ومدرّاً للأرباح. ولكن فيما يتخطى الدوافع الاقتصادية، هناك أيضاً دافع جمالي. غالباً ما يكون للفنانين رؤية إنقاذية من خلال أعمالهم: إنهم يحرّرون عالمنا من خلال تجميله. كان شيلر يؤكد أن الجمالية وحدها قادرة على عمارة التشظّي الحديث وإعادة تكوين كياننا بكلّيته[2]. بالنسبة لهيغل، تتيح الجمالية بل تسمح بتحقيق وحدة اجتماعية جديدة وكاملة، وهو عمل نهائي ومتميّز للإنسانية. بعض تيارات التنظيم الحضري والعمارة مثل الباوهاوس[*]، ومت إلى تحسين العالم والمجتمع من خلال الدفع بخطوات جمالية.

هل تحوّل هذا الحلم إلى حقيقة؟ للأسف، كلا. ان الطريق إلى التحقيق سارت حتى بعكس الهدف المنشود. حين يصبح كل شيء جميلاً، لا يعود من شيء جميل. ان انزلاق الجمالية أكثر فأكثر باتجاه إثارة الحواس لا يضيف شيئاً جديداً لأن شد الأنظار الدائم لا يؤدي في نهاية المطاف الا إلى اللامبالاة. لم تعد الجمالية حتى جميلة، ولم يعد باستطاعتنا تذوّق الجمال ولا حتى التنبّه له لأنه موجود في كل شيء. ونُصاب أحياناً بالقرف من هذه الهجمة ونغمض أعيننا ونسد آذاننا للوقوف بوجه هذا المحيط المبالغ في جماليته.

والمفارقة أن التجميل الكامل للواقع اليومي يجعل الفن غير مجدٍ. في محيط مبالغ في جماليته لا نعود بحاجة للفن. بل يصبح مستحيلاً تمييز ما هو فني بالفعل، لأن كل شيء له مسحة فنية. ان الجمالية تحفر قبر الفن، كما عبّر عن

[2] أنظر الرسالة السادسة من "رسائل حول تربية الإنسان الفنية".

Cf. la sixième des *Lettres sur l'éducation esthétique de l'Homme*, trad.fr.R.Leroux, Paris, Aubier, 2001

[*] الباوهاوس BAUHAUS هي مدرسة للعمارة والفن أسسها غروبيوس عام 1919 في فيمار في ألمانيا، من أهدافها خلق نوع من التكامل بين فن البناء وسائر الفنون كالتنظيم الداخلي والديكور والرسم ليأتي العمل ثمرة تعاون بين مختلف الاختصاصات المهنية والفنية. لقد لعبت مبادئ وإنجازات هذه المدرسة دوراً كبيراً في تطور الفن المعاصر، خاصة في الولايات المتحدة حيث هاجر معظم المعلمين في هذه المدرسة (المترجم).

ذلك جان بودريار منذ خمس وعشرين سنة، حيث قال في كتابه «التبادل الرمزي والموت»: «ان الفن موجود في كل مكان، لأن التصنّع يتجلّى في عمق الواقع. لقد مات الفن إذن بما أن الواقع ذاته لم يعد منفصلاً عن صورته»(*).

ونظراً لعمق الفشل، يمكننا أن نفهم كيف أن مجموعة أخرى من الفنانين سلكت الطريق المعاكس لهذا التوجه وقرّرت معارضة التجميل بأي ثمن. هؤلاء يستمرون في إنجاز أعمال فنية صعبة وغير مفهومة للوقوف في وجه موجة استيعاب وتجميل الواقع اليومي. بهذه الطريقة يحافظون على تمايز الفن ويبقونه على قيد الحياة.

وبالرغم من شعوري بالتقارب مع هذا الموقف الثاني، فإني لا أظن بأنه يتلاءم مع *الوضعية الحاضرة التي تطالب بإقامة الفروقات وتؤيدها*. ان «الآلة الثقافية» كما هي اليوم بحاجة لحافز لكي تعيش. الصمود لا يعني إذن ان نقاوم، وإنما أن نساهم. انك لا تخرج من النظام عن طريق معارضته. انك تخضع له. وخير صورة لهذا التحالف الموضوعي كما أراه هو مثال بولوك(**) الذي تعرّف اليه الجمهور الأوروبي بفضل مجلة «فوغ» (Vogue) قبل أن تعرفه الأوساط الفنية في أوروبا. لقد استعملت المجلة لوحته «رقم 32» – التي أصبحت مشهورة لاحقاً – في العام 1951، أي في السنة التي أعقبت إنجازها. بعدها استُعملت كإطار تزييني لعرض آخر التصاميم في عالم الأزياء. ثم تم اللجوء الى أعمال بولوك (Pollock) لاحقاً في عالم الموضة بوصفها أحدث الابتكارات، وهو الذي كان ينظر اليه أهل الفن على أنه مهوّس وغريب الأطوار.

هكذا إذن فإن الموقفين الأول والثاني مع أو ضد تجميل الواقع اليومي، مصيرهما الفشل. ان الآلة الثقافية التي تحكم حياتنا أفقدت المفاهيم العادية للقيمة الجمالية والفنية صلاحيتها. يمكننا إذن وعن حق الكلام على نهاية الفن.

(*) Jean BAUDRILLARD, L'Échange symbolique et la mort, Paris, Gallimard, 1976

(**) بولوك Jackson POLLOCK (1912-1956) رسّام أميركي تمرّد على الرسم التقليدي متأثراً بپيكاسو. عرف الشهرة بدءاً من عام 1943 كرائد في الرسم الحركي، التي تميّزت به المدرسة الأميركية (المترجم)

أبعد من الإنساني

يوجد بالمقابل خيار آخر ممكن، وهو الذي يرفض الانسياق إلى الواقع الراهن ويتقدم كما انه يتخذ موقفاً جديداً، يمكننا أن نقول عليه إنه ليس الموقف الفردي ولا الاجتماعي وإنما «العبر إنساني». ونجد في التاريخ أمثلة عديدة لفن يسعى لتخطّي حدود إنسانيتنا. أودّ أن أبيّن بكل بساطة أن هذا الاتجاه قائم في الفن الحديث وهو يظهر باستمرار.

قال أبولينير في العام 1913: «الفنانون قبل كل شيء هم بشر يريدون أن يتخلّوا عن إنسانيتهم. انهم يفتّشون بصعوبة عن آثار اللا إنسانية»[4]. بعد ذلك بحوالي عشرة أعوام، شخّص اورتيغا اي غاسي وجود «لا أنسنة للفن» كحالة ملازمة للفن الحديث[5]. أما مارلو-بونتي فكان ينظر إلى رسوم سيزان (Cézanne) على أنها تكشف أساس الطبيعة اللا إنسانية التي يقوم عليها الإنساني[6]. وكان أدورنو يرى ان الفن صادق تجاه الإنسانية بفضل اللا إنسانية التي يبديها تجاهها[7]. أما بالنسبة لشاعر كاليفورنيا الكبير روبنسون جيفرز فقد كتب في إحدى قصائده:

عليناأن نفصل فكرنا عن ذواتنا،

علينا ان نطعّم أفكارنا بشحنة قليلة من اللا إنسانية، وأن يصير لنا ثقةٌ الصخر والمحيط اللذين ولّدانا[8].

---

[4] انظر مقالة أبولينير «تأملات جمالية، الرسامون التكعيبيون»
Guillaume APOLLINAIRE, «Méditations esthétiques, les peintres cubistes», *Œuvres en prose complètes*, II, Paris, Gallimard, 1991.

[5] انظر كتاب جوزيه اورتيغا اي غاسيه «لا أنسنة الفن»
José ORTEGA Y GASSET, «La deshumanización del arte», *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela*, 1925

[6] انظر «شك سيزان» في Maurice MERLEAU-PONTY, «Le doute de Cézanne», *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948.

[7] انظر كتاب أدورنو «النظرية الجمالية» Theodor W. ADORNO, *Aesthetic Theory*, 1970.

[8] انظر Robinson JEFFERS, «Carmel Points», *The Collected Poetry of Robinson Jeffers*, Stanford, 2001.

ان بعض الرسامين كذلك سعوا من خلال الفن لأن يُنجحوا اللا إنسانية نفسها. وقد حاول مالوفيتش أن يجعلنا نتحسّس البعد الكوني عبر استخدام اللون الأسود بالتحديد. فحين ترى اللون الأسود فإنّ نظرك يجسر فجأة من مداه، وترى نفسك تترق الى اللامتناهي. لقد قمتُ شخصياً بهذه التجربة للمرة الأولى، بالنظر الى المربع الأسود على الجصّ الذي عرضه مالوفيتش في مركز بومبيدو.

من ناحيته حاول دوبوفي أن يكشف عن عالم عابر للإنساني وأرضي، خاصة في مجموعاته «طوبوغرافيات» Topographies، «حياكات» Texturologies، «ظواهر» Phénomènes و«علم المادة» Matériologie التي صدرت في نهاية الخمسينات ومطلع الستينات. لقد أراد دوبوفي، كما كان يقول، ابتداع رسم يرتكز على «لا أنسنة الموضوعات والإنسان ونظرته»[9] عبر اعتماد موقف متشدد مضادّ للثقافة: «ان الثقافة هي ثوب لا يناسبنا، وهو بكل حال لم يعد يناسبنا»[10].

حتى بعض الأعمال المتناسقة جداً في هندستها، مثل التي قام بها مارتن بوريير (Martin Puryear) أو «نحت 2000» لوالتر دو ماريا (Walter de Maria) (وهو المثل المفضّل الذي أذكره) تولّد الانطباع نفسه. فحين تدور حول منحوتة لوالتر دو ماريا تكتشف دائماً أبعاداً جديدة، دون أن يطغى اي بعد على الآخر. هناك فيض من الأبعاد، وبالرغم من التنسيق الهندسي التام، يغرق الكل في الغموض، ويبرز شيء يتخطى الفهم البشري، يُدخلنا في عالمه.

ان أعمال جون كاج (Cage) ومورتون فيلدمان (Feldmann) تصب

---

[9] انظر كتاب دوبوفي «ملاحق دعائي وسائر الكتابات اللاحقة»

Jean DUBUFFET, *Prospectus et tous écrits suivants*, Paris, Gallimard, 1967.

[10] انظر موقف مضاد للثقافة لدوبوفي

Jean DUBUFFET, «Positions anticulturelles», *L'Homme du commun à l'ouvrage*, Paris, Gallimard, 1971.

في نفس التجربة: الأنغام لا تتناسق وفق موضوعة موسيقية، وإنما تصدر من ذاتها وكأنها تأتي من لا مكان. وحين تتواصل المعزوفة يسيطر علينا دفق النغمات ويحملنا معه لنصبح جزءاً لا يتجزأ مما نستمع اليه. انه اختبار نجريه على أنفسنا كمشاركين في عالم لا علاقة له بما هو إنساني، نكون فيه مقبولين وفاعلين.

تجاوز الانغلاق الحديث للفكر الإنساني

ان أعمالاً من هذا النوع تقودنا أبعد من عالم إنسانيتنا المُغلق، بانتقادها للحداثة. ففي إطار الحداثة ننظر الى العالم الذي نتخيّله وكأنه صنيعة الفكر الإنساني، ومحدود بالفهم الإنساني. ان وجهة نظر الحداثة ترتكز بشكل عميق على المركزية البشرية: «ان الإنسان هو النقطة الوحيدة التي يجب الانطلاق منها، واليها يجب أن نعيد كل شيء»[11]، كما يقول ديدرو في العام 1755. وبعد عدة سنوات يعطي كانط شرعية لهذه المقولة من وجهة نظر ابستمولوجية. فالفكرة الأساسية لكانط، وهي حاسمة لكل الفكر الحديث، تتلخّص بأننا لا نستطيع الاعتراف إلا بما نتبع. ان معرفتنا بالعالم هي البرهان على أن خاصية العالم هي في أنه ليس بمعطى مطلق (على الأقل في بنيته الأساسية)، وإنما هو شيء نتجه نحن. ان مبدأ ديدرو ووجهة النظر الحديثة هما على حق: اننا دائماً نعتبر أنفسنا الأصل والمرجع.

لعلّها ليست مصادفة بحتة حين يشعر بعض الفنانين الذين ذكرتهم -كاج، فيلدمان، والتر دو ماريا- بأنهم يقتربون من فن وفكر شرقيين. فعدم اعتبار الكائن البشري متعارضاً مع هذا الكون الفسيح بل مشاركاً فيه، والدفاع عن وجهة نظر عابرة للإنسان هي مواقف مألوفة جداً في الفكر الشرقي. في المقابل، ومن منظور غربي، يُفترض أن يكون الإنسان في مواجهة مع العالم، «الإنسان ضد باقي العالم» هي في النهاية الصيغة النموذجية لنمط التفكير

---

[11] أنظر ديدرو في Denis DIDEROT, *Encyclopédie*, III, Hermann, 1976, p. 212

الغربي الحديث، في الوقت الذي يشدد الوعي الشرقي دائماً على الرابط العميق الذي يجمعنا بالعالم.

ان الأعمال الفنية التي أستندُ اليها لا علاقة لها بأي تجميل للواقع اليومي، بل هي تسعى على عكس ذلك الى تحويل الإطار الحالي للحداثة. فالطريق الذي يبدو لي أن علينا وبإمكاننا أن نسلكه في المستقبل هو أن نعتبر أنفسنا مرتبطين بعالم أوسع من الإنساني. ان بعض الاعتبارات الفلسفية التي عالجتُها في مكان آخر[12] والتي لا أستطيع أن أوسّعها هنا بسبب ضيق الوقت، تذهب باتجاه تحوّل كهذا. باختصار، لا بد من القول إن الغرب يواجه حالة من «البوذية العقلانية».

هذا لا يعني أيضاً أنه يكفي أن نكمّل الحداثة المتمركزة حول الذات البشرية بقطبها المناقض، أي اللا إنساني، كما حاول بعض المفكرين أن يفعل على خلفية مستوحاة من الدين. إن أفلاطون وأرسطو يستنجدان بطبيعة الإلهية، وكانط يشدّد على مقدرتنا على الفهم، وبعض الفلاسفة الظهوريين[*] أمثال هايدغر وشيلر أو ليوتار (Lyotard) يتكلّمون على طبيعة متسامية. وفي كل مرة تبقى حصرية الجنس البشري في قلب الإشكالية. ذلك لأن الفهم البشري العادي لوحده يبقى محدوداً، وعلينا استدراك هذا الأمر باللجوء الى نقيضه.

في المقابل، إذا توصّلنا إلى أن نطوّر توجّهاً عابراً للإنسان -وأنا متأكّد من أن عدداً من الفنانين سيقومون بذلك خلال القرن الحادي والعشرين- كيف

---

[12] أنظر كلمة الكاتب «تجاوز الانغلاق الحديث للعقل البشري»، في ندوة بعنوان «اتجاهات جديدة في الفلسفة المعاصرة» انعقدت في جامعة ريو دي جانيرو

«Transcending the modern closure of the human minds», allocution de l'auteur au cours de la conférence *New Perspectives in Contemporary Philosophy*, Universidade do estado do Rio de Janeiro, 8-10 août 2001.

[*] الظهورية Phénoménologie نظرية فلسفية تعنى بالدراسة الوصفية لمجموعة ظواهر، كما تتجلى في الزمان أو المكان بالتعارض إما مع القوانين المجردة والثابتة لهذه الظواهر، وإما مع الحقائق المتعالية التي يمكنها أن تكون من تجلّياتها (المترجم).

ستؤثر هذه الحركة على القيم؟

أولاً، إن هذا الإطار يفرض علينا أن ننظر الى القيم بعين متجدّدة، بوصفها متداخلة في عالم ليس هو عالمنا لوحدنا. بعكس المفهوم الحديث الذي ينظر الى القيم بشكل ضيّق، من وجهة نظر إنسية تعتبر الإنسان مقياساً لكل شيء.

ثانياً، ان هذه القيم تفرض علينا أن نحترم ارتباطنا بالعالم، فتصبح تكاملية بدل أن تكون متمركزة حول الإنسان. قد يوحي ذلك بأنه نمط تفكير رومنسي أو بيئي. لكن الرومنسية مثل الاهتمام بالبيئة يستندان الى نموذج التمركز حول الإنسان؛ فالرومنسية تفترض أن الطبيعة شبيهة بالإنسان، والبيئة وقعت في الفخ الوظيفي والتكنولوجي.

ثالثاً، تحتاج قيمنا العادية التي استقيناها من الحداثة الى إعادة تفسير. فالاستقلالية مثلاً يمكن أن يُنظر اليها على أنها جزئية أو متحازة، والحقيقة يمكن إدماجها في إطار أوسع، متطوّر، بل كوني. لا بد بالطبع من مواصلة التفكير، ولكن لا بد لنا أن نلحظ في المجال الفني بروز محاولات تتخطى حواجز الحداثة وتجعلنا نغيّر نظرتنا الى الأشياء.

2

نحو إطيقا «ما بعد حداثوية» للجمالية؟

ميشال مافيزولي

يحثنا ماكس فيبر في كتابه «العالم والسياسي» على أن «نكون على مستوى الواقع اليومي». وهو يوحي بالإضافة الى ذلك في تحليله لبدايات الحداثة بأنه من المهم «ان نفهم الواقع انطلاقاً من اللامعقول»، أي أن نجمع بين الواقع والخيال. في الستينات كان يُقال: «ان أفكارنا موجودة في كل الرؤوس». سآخذ على عاتقي جمع هذه الأفكار، وهي مهمة المفكر، جاهداً لأن «أطرح المسائل بتؤدة» كما تنصحنا به عبارة لأرسطو.

ان خاصيّة نوعنا الحيواني، هي في الكلام على نفسه. وما نسمّيه ثقافة أو قيم، ليس سوى ما نقوله عن طريقتنا في العيش. ما نقوله يتضمّن هذه المسلّمات التي من نتيجتها أننا موجودون، وأننا نفكّر، وأننا نأكل، وأننا نحب بالطريقة التي نفعل بها كل ذلك. من المهم أن نذكّر بأنه يمكن أن توجد تخمة في المسلّمات، كما نلاحظ ذلك في الوقت الحاضر. هناك انحراف لما هو مُعاش عما نظن أننا نعيشه. ان المعاش الذي نشارك فيه اليوم، والكتابات العديدة التي تصب في خانته، يثبت عكس ما نظن، أنه لم يعد هناك من مسلّمات. لذا أصبح ملحاً أن نحلّل ما هو في طور التكوّن على هامش المسلّمات التي لا يزال حضورها يرمي بثقله في مجمل مؤسساتنا بالخصوص. والجامعة لا تستثني من هذه القاعدة المتعبة التي تجعلنا نستمر في تكرار أشياء ربما لم تعد موجودة.

نهاية الشمولية الكونية

ان هاجسي هو أن نتنبّه إلى نسبوية القيم التي تأخذ حيّزاً في مواجهة ما تبقّى من منظومتنا الفكرية، عنيتُ بها الكونية. فمهما قلنا، ومهما فعلنا، تبقى الكونية مسيطرة على تفكيرنا، فيما الذي نعيشه ينضوي تحت لواء النسبية. ليس مقبولاً أن يقول المرء عن نفسه أنه «نسبوي»، لكنني أطالب ودون أية عقدة بنسبية نظرية، وكذلك بنسبية تجريبية.

ان النسبية النظرية، كما بيّن ذلك سيمّال Simmel، لا تعني نقصاً في القدرة على المعرفة، وإنما في إقامة التواصل بين المعلومات والمعارف. ومن المهم هنا أن نأخذ بعين الاعتبار التنوع الثقافي الذي يفرض نفسه حالياً، وهو ليس سوى مظهر من انتقال النسبية إلى مستوى التجربة المعاشة.

إن الكونية، كما أوضح محمد أركون، هي استثناء غربي، لأن القيم التي تبلورت في منطقة ضيقة من الكرة الأرضية، انتقلت وتعمّمت في العالم. ان الحداثة، بالنسبة لي، لم تنطلق لا في القرن السادس عشر ولا في السابع عشر، ولكن قبل ذلك بكثير، حين طرح القديس أغوسطينوس فكرة العمل المؤسس، موضّحاً بذلك الإرث اليهودي المسيحي. ألم يدافع في كتابه «مملكة الله» عن مفهوم خلاصي للعالم، أي عن شيء ما يُنتظر أن يأتي؟ منذ ذلك الحين وحتى تعاقب النظريات التي طبعت القرن التاسع عشر الذي جهد للتفتيش عن مجتمع كامل يؤمل تشكّله، نشأت بنية قائمة على فكرة الخلاص، وتطوّر مشروع تأريخ للخلاص شكّل البنية لما نُطلق عليه اسم «التاريخ». لقد ازدهرت منذ القديس أغوسطينوس كل نظريات التحرّر التي تمت تنشئتها على أساسها: يجب أن نتحرّر من الخطيئة، من العيب، ومن الارتهان. ألم يفترض الارتهان ان الشر غير موجود بذاته؟ ألا يُعتبر الشر انعدام الخير privatio boni؟ يبدو لي أنه انطلاقاً من هنا يمكننا أن نفهم كيف تكوّن منطق «كيف يجب أن نكون»، أي السلوك الحسن.

لقد بيّن جورج لوكاكس في كتابه «التاريخ والوعي الطبقي» (1923) أن ما

نصنّفه في خانة اليومي نحكم عليه من خلال إدراكنا للعالم بأنه منحطّ. وقد وصل به الأمر إلى الكلام على «دناءة الموجود». الموجود لا نتكلم عليه، ويُكتفى فقط باتقاده. ان وجهة نظر فرويد تتيح لنا أن نتلمّس بصورة أفضل أبعاد قمع اليومي، إذ يقول مؤسس التحليل النفساني: «المثقف هو فارس الحقد»، ونحن نعرف الدور الإيجابي الذي كان يُسند إلى هذا الحقد. كذلك نجد عند غوته العودة المتكررة إلى «الفكر الذي يقول دوماً لا». نرى جيداً كيف ترتسم من خلال هذه الاقتراحات المتنوعة ملامح منطق «كيف يجب أن نكون»، وهو ما أطلقتُ عليه من جهتي اسم «منطق السيطرة». ان السيطرة على الذات، والسيطرة على العالم هما في أساس فلسفة التنوير والأنظمة الاجتماعية الكبرى التي نتجت عن تلك الفلسفة في القرن التاسع عشر. هكذا فإن «المستقبلية» futurisme تُرهص بمتعة قادمة هي في الواقع ثمرة جهد نبذله على ذواتنا وعلى العالم، والثمن هو «تفتيش العالم» الذي وصفه هايدغر. هذا هو الحدث الذي لا يزال يعطي الحيوية للأخلاق وللجغرافية السياسية، وكذلك للمزمات كالتط التي ألمح اليها ادغار موران. ان الليبيدو (الطاقة الحيوية) المسيطِرة libido dominandi لا يمكن فصلها عن الليبيدو العارفة libido sciendi.

من الليبيدو المسيطِرة libido dominandi
إلى ليبيدو الإحساس libido sentiendi

ان مسلّمات فكرنا، كما أرى، لم تعد متوافقة مع ما هو بديهي. لسدّ هذه الفجوة أقترح ألا ننطلق من الليبيدو المسيطِرة على الذات وعلى العالم، ولا من الليبيدو العارفة التي تسمح لي أن أعرف كيف أسيطر على ذاتي وعلى العالم، وإنما من ليبيدو الإحساس، أي الرغبة في الإدراك الحسّي. لنوضح منذ البداية أن انقلاباً كهذا في نقطة الاستقطاب يستثير أفضل المواقف وكذلك أسوأها، بدءاً بالقبلية والعودة إلى البداوة.

هل ينبغي أن نتكلم، كما سننزلق إلى ذلك عفوياً، على تراجع أو انحطاط؟

ولكي نكون منصفين لا بد من اللجوء الى مصطلح مثل «انعكاس» لنبيّن أننا نأخذ في الحسبان عناصر قديمة ومهملة. لا بد لنا من الاعتراف بأن البرابرة موجودون هنا وهم في داخلنا. لذا سوف أضع في مواجهة الآداب السياسية المجرّدة والكونية شيئاً يكون من صنف الإطيقا. فالإطيقا بالفعل مغايرة عن مجموعة القواعد السلوكية: إنها الرباط الوثيق، إنها قيم محلية متأصّلة. هذا التموضع المحلي يعيدنا -وأنا أتحمّل مسؤولية كلامي- الى شيء آخر غير التاريخ بمعناه العام. كان نيتشه يذكر مدينة صغيرة في ألمانيا بقوله: «هنا، يمكننا أن نعيش لأن هناك من يعيش هنا». ان في هذا القول شكلاً من التجلّي الحيوي يرتبط بالتموضع المحلي. إنه «حب المصير» Amor fati كما يقول نيتشه، ولكن يمكننا في النهاية الكلام على «حب العالم» amor mundi للتعبير عن حب العالم بالحالة التي هو فيها. ان في ذلك نوعاً من التجميل، بما يعني أن هذه الجمالية هي لا أخلاقية بنظر علم الأخلاق الكوني، ولكنها في الوقت ذاته أخلاقية بقدر ما تشكّل رباطاً وثيقاً انطلاقاً من قيم نتقاسمها مع آخرين، هنا والآن. ليس للأمر علاقة بالتاريخ بمعناه العام، وإنما بالاشتراك بالمصير الواحد، أو بالتاريخ بوجوهه المتعددة.

بالاضافة الى ذلك، يمكن أن يكون هناك إطيقا الجمالية. لقد اقترحت منذ عقدين أن ندرس سوسيولوجية التهتّك الجماعي orgie (وتعني كلمة orge في الأصل الانفعال المشترك) لأني أظن أننا نعيش حالياً هذه الانفعالات المشتركة كما يبدو ذلك من خلال وحدة الشعور في المجالات الرياضية والموسيقية والاستهلاكية والدينية. «التهتكية» بالمعنى الجمالي هي ضياع الذات في الآخر، وهو ما يتعارض مع الانكفاء الى الذات والاكتفاء عن العالم. ان «عبادة الجسد» كمذهب تجريبي يؤسس من الآن للجسم الاجتماعي، لأن هناك توتراً لجسد الفرد الذي يذوب في الجسد الجماعي، وفي ذلك تكمن لذّة المتعة.

لقد قال فاليري متهكماً أن المثقفين هم بشكل طبيعي «جماعة الأعماق» de

profundis. انهم يفتشون دائماً عن العمق، وهم يصرخون: «من الأعماق صرختُ اليك يا رب» De profundis clamavi ad te Domine. يتوجب علينا على العكس أن ندأب على النظر الى ما هو على سطح الأشياء. لقد ذكّرنا سيمّل وفيبر ونيتشه أنه في بعض الحقبات يتوارى العمق على سطح الأشياء. هذا العمق يتمثل بالإمتاعية (مذهب اللذة)، وبعبادة الجسد، وبكل ما يجعل الفرد المنغلق على ذاته يتشارك مع آخرين في مصير محلّي مشترك فتتشكّل أخلاقية خاصة حاملة في ثناياها الأفضل والأسوأ.

اني ألاحظ أنه ما وراء فردانيتنا المنهجية، تنشأ تشاركات حول صور معيّنة. يوجد حالياً شبقية اجتماعية لا يمكن تفسيرها فقط من خلال مصطلحات الملزمات القاطعة. لقد كتب أورتيغا اي غاسي انه يجب «اعتماد مُلزمات مناخية»، أي فهم المناخات، لا من منطلق الأخلاق و«ما يجب أن يكون»، وإنما من خلال ما هو قائم. ان التهيجات الرياضية، والحربية أو الإرهابية، وما تتسبّب به من حرائق تطوّق مدننا، ليست سوى مظاهر جمالية تعود بنا الى هذه الشبقية الاجتماعية، أي الى تلك الصور أو التخيّلات التي نتقاسمها ونجتمع حولها. ان في ذلك شيئاً لا علاقة له بالاستهلاك الاقتصادي وإنما بالذوبان: اننا نذوب في الآخر، في الغريب. هكذا ننزلق من أخلاقية السياسة الى إطيقا الجمالية. لا يمكننا أن ندرك هذا التحوّل من خلال وسائلنا التحليلية المفضّلة، أي الفرد العقلاني سيّد نفسه، ومفهوم العقد الاجتماعي الوطني أو الدولي. ان تحدي إطيقا الجمالية يقوم إذن على التفكير في ما يمكن أن يكون الى جانب المثال الديمقراطي أو أدنى منه والذي عبّرت عنه آنّا أراندت بعبارة: المثال الجماعي. كان والتر بنجامين يقول أن «كل حقبة تحلم بتلك التي تليها»، وأعتقد أنه من المهم بالنسبة الينا ان نأخذ على عاتقنا ما هو في طور التشكّل، تحت طائلة أن نرى هذا الحلم يتحول الى كابوس.



3

روح القيم

فكتور مشوح

منذ بداية الخليقة ونحن نفتّش عن قيم مطلقة مثل الحقيقة والخير والمقدس والجمال، قيم لا زمنية ومنفصلة عن التاريخ. لقد ساهمت العدمية بشكل واسع، حين أعلنت «موت الله»، في انحلال قيمة «الحقيقة». وما لبثت أن وجدت نظيراً لها في النسبية الأخلاقية بهدف إعادة النظر بمفهوم الخير، لأن هذا الأخير يرمي الى إعادة تقويم مُثُلنا بوضعها جميعها على قدم المساواة. لقد وعينا حينها ان القيم المرجعية لا يمكن إلا أن تشكّل أهدافاً، بالنظر الى الانحرافات الذاتية المرتبطة بمشاعر التسلّط والمصلحة أو الكراهية. ويحدث كذلك أحياناً أن تتفتّت وحدة القيم الأخلاقية لتصبح مجموعة من الأعراف الحامية لخصوصيات في حالة دفاع عن نفسها، وهذا ما يقلّص من دور القيمة الأخلاقية التي تقتصر على كونها الضامنة للتماسك الاجتماعي، وبذلك تخسر أفقها الحقيقي، أي الشمولية الانسانية.

ان للعدمية الفلسفية وللنسبية الأخلاقية بنظري الكثير من القواسم المشتركة مع الأصولية الدينية. فحين تفرض القيمة المقدسة، المرتبطة بمعتقد، إلغاء كل التباينات المذهبية، يتحوّل الإيمان الى شكل من أشكال السلطة. وبذلك يفقد الإيمان أساسه الأكثر أماناً، أعني المقدرة على التحاور،

المستقلة عن كل أشكال السلطة. لقد تراجعت قوة الوحي أمام كلام الفقهاء. ان تمجيد المقدّس لتبرير الإلغاء يقود الى انحدار المقدس الى مدنّس. إذ ذاك يستطيع المجتمع العلماني المنقلب على المقدس أن يطلق العنان لجنون أعمى.

مخاطر التجميل

ان الفن يعبّر عن هذه القيمة التي نسمّيها عُرفاً الجمال. هل توصّل هذه القيمة الى البقاء على هامش التاريخ؟ كلا، إذا ما صدّقنا قول مالرو في كتابه «المتحف الخيالي»: «ان الفن اليوم يعبّر في كافة أشكاله، عن مجموعة المغامرات المتفرقة التي تجعل من الصعب التأمل، وخاصة التمتع بالشعور الجمالي. ان التعقيد الفوضوي للفن المعاصر يجعل مشروع تحديد الجمال بالاعتماد على القيم التقليدية أمراً محيّراً، ويعبّر بوضوح عن أزمة عصرنا الذي يفتّش عن طرق تقييم قادرة على الاحاطة بالقيمة الفريدة والوحيدة لشهادته»[1].

بالنسبة للكثيرين، يعبّر الفن عن أنشودة التاريخ. والحري بنا أن نلاحظ أن الفوضى الحالية لا يمكن اعتبارها موقفاً من تمجيد العالم. ففي الواقع، الفن ليس فقط تمجيداً. وقد أحسّ ريلكه بذلك جيداً حين كتب ان «الجمال ليس سوى بداية المرعب»[2]. بالرغم من ذلك، أجرؤ على أن أؤكّد أن حرية الإبداع تكسب في ساحة الفن أكبر معاركها ضد الفوضى. من المسلّم به أن الفن الحديث بإدخاله النفايات في إطار بعض التركيبات عبّر عن معاينة لواقع متفكّك بقدر ما عبّر عن إرادة تنامي ميتافيزيقية في حالتها القصوى. من هنا مصدر الغموض والمنحى المحيّر لفن عصرنا. يمكننا القول إن مأساة هذا الفن تكمن أيضاً في أنه معاصر للهروب الى الأمام الذي أحدثه التطور التقني. فالفن والتقنية يتشاركان بالفعل بنفس الصفات: التجدد، خلق أشياء

[1] انظر كتاب مالرو André MALRAUX, *Le Musée imaginaire*, Paris, Gallimard, 1965

[2] انظر كتاب ريلكه «مراثي دوينو»
Rainer Maria RILKE, *Les Elégies de Duino*, trad. Fr. Joseph-François Angelloz, Première élégie, Paris, Flammarion, 1992.

حسّاسة، إنتاج مواد جديدة واستعمالها. مع ذلك، تختلف مقاربتهما جذرياً: الفن هو غاية بذاته، والترجمة النهائية للفكر الإنساني، بينما لا تعدو التقنية كونها وسيلة عملية، حتى لو كانت تسم أحياناً بالعبقرية.

يبقى أن الفن هو على حد علمنا المتواطىء الكبير مع الثورة التقنية، لأنه يستعمل الأدوات التي تكتشفها هذه التقنية ويستخدمها من أجل تجميل منتجات الحداثة. لقد ربح الفن والتقنية العالم بصورة معيّنة عبر المساهمة مجتمعَين بتجميله. حتى أن الهجوم على برجي نيويورك الذي أدّى الى تدمير أعمال فنية كثيرة، لم يتمكن على ما يبدو من وضع هذا التحالف موضع تشكيك، لأن تجميل العالم سبق له أن أحدث تأثيراً لا يمكن الرجوع عنه، على شعور الجماهير، إذ درّبها على التذوّق والتلذّذ والاستمتاع بأشياء جديدة تحوّلت بسرعة الى حاجيات يصعب الاستغناء عنها.

لقد اجتاحت إشهارات، صيغت على شكل صور مجمّلة، المساحات العامة لتسوّق لأفكار لا طابع شمولي لها. وفي كل مكان في المدينة يحثّ تأمل الأعمال الفنية الجذّابة على الاستهلاك المتواصل للسلع. ان العرض البسيط لكتاب أو لاستعراض أزياء، أو إطلاق حملة سياسية أو افتتاح مصنع يشكل مادة لمعالجة تجميلية. والمعلومة الحرية التي تنقلها كل وسائل الاتصال، وفيض الصور هي من التظاهرات التي تشكل في النهاية نوعاً من الاحتفال المتكرر الى ما لا نهاية والذي يضع المقاييس الجمالية في الواجهة. في حياتنا المعاصرة يطغى الظاهر على الواقع الفعلي؛ والحياة كما تُعرض تبدو حقيقية أكثر من الحياة ذاتها.

ان الفن يضيف الى التجميل التكنولوجي للعالم القدرة على التصنّع كمظهر لانتصار الانسان على الطبيعة. فالجمال الذي كان يجب أن يكون «غاية بحد ذاته» حسب قول كانط، وُضع في خدمة انتاج حياة جماعية تظهر على شكل مشهد مصوّر. وهكذا اكتسبت الساحة الإعلامية صفة المحكمة العليا للواقع.

ان الاستعمار المجمَّل للعالم بفعل العمل المشترك للفن والتقنية، لا يكتفي بإضعاف سيطرة القيم، لأننا نصطدم، بسبب التأثير المترابط للعدمية

الفلسفية والنسبية الأخلاقية، بمفهوم العمل المجاني. وهذا المفهوم يؤدي إلى إعادة التنشيط الطفوسية والنرجسية للأصولية العدائية والبائسة التي نشهدها اليوم.

صوت الحقيقة

إن السعي الدائم لتجميل القيم إضافة إلى البنى الاقتصادية يؤدي إلى انحطاط القيم أو إلى استيعابها من قبل سلطات بديلة. فالخطوات المتقدمة للتخصصية أوصلت إلى تجزئة كل قيمة. في المجال الفلسفي، تجعل الحدود بين المجالات النظرية المختلفة الحوارَ غير مفهوم. والظاهرة نفسها تحدث في مجال الأخلاق والدين. لقد بتنا منذ الآن تحت سيطرة الجزء إذ أصبح التعبير عن مختلف الأنماط متنافراً للغاية.

ان القيم المجزّأة لا يمكنها أن توجّه مسار التاريخ، لأنها تصب في خدمة غايات محدودة. فالأخلاقية المقسّمة إلى أدبيات مهنية تفقد النظرة إلى الكرامة الإنسانية. والجهالية المتفاخرة بالمساهمة في التعبير عن فوضى العالم ليست الحليف الجيد للجمال وللعالم. ان الجمع بين جزئيات متنافرة، متشرة هنا وهناك يكوّن ثقافة قد تبدو مشهداً جيلاً، ولكنها في كل الأحوال لا تنتج معنى. ان اللهو والسرعة والأحاسيس العنيفة والنشوات السريعة هي من بين أشكال التجميل للمعاصر. بفضلها نربح العالم، ولكننا نخسر أنفسنا.

ان استرجاع روح القيم يمر بالاعتراف بأن الحقيقة والخير والجمال والمقدس هي أهداف نهائية للطموح الإنساني، وبأن التحايل على واحدة من هذه القيم يشوّهها جميعاً. ان أهداف القيم لا تنفصل عن بعضها البعض، بعكس ما يسمى التجميل لإقناعنا به. في الواقع، ان الحقيقة هي أحد وجوه الجمال، وهي امتداد للكرامة الإنسانية وحدس بالمقدّس.

ان حياة القيم اليوم لا تستلزم وسائل هامة، ما عدا التفكير والصمت. فأبعد من إغراءات التجميل، علينا أن نكون متنبّهين، بدون وسائل إعلام ولا وسائط، إلى صوت الحقيقة، وإلى صفاء سلوك رصين أو بطولي، وإلى سحر الجمال وجاذبية السر.

٧
نحو خلق قيم جديدة؟

ان القرن العشرين شهد تعديل حركيّات تاريخية وأطر مرجعية تقليدية. وفيما تظهر في الأفق شبكات جديدة وأسئلة جديدة وأولويات جديدة تواكب وتضخّم أحياناً هذه التعديلات، هل بإمكاننا أن نتكلم أيضاً على بروز قيم جديدة؟ إزاء هذه التغيّرات، يشكّل التفتيش عن قيم مرجعية، فردية أو جماعية، اهتماماً دائماً في مجتمعاتنا ويدعونا الى التفكير بإمكانية تجديد القيم.

يتّسم هذا السؤال بالدقة على كافة مستويات خطاباتنا التي تتعلّق بالهوية أو بالثقافة. يطرح كانديدو منديس أولاً فكرة تتعلّق بطبيعة خطاب ما بعد الحداثة بالذات وبمضاعفاته. تيري غودان يلفت النظر الى ظهور نموذج جديد يتمثّل بالتحليل المعرفي، الذي أتى في رأيه ليحل محلّ النموذج القديم «العلموي» الذي ساد في القرن الماضي: من هذا المنظور، هل يكون القرن الحادي والعشرون «قرن الفكر»؟ سليمان بشير ديان يختار العودة الى مفهوم الدين، مذكّراً بأنه لا يقود الى تحجّر للهوية، إذا ما اخترنا التركيز فقط على بعده الروحي. ويقترح روجيه سو أن نستمد من الازدهار الحالي للجمعيّات نموذجاً جديداً يتيح لنا التخلّص من فرضيات الليبرالية القديمة. أما جوليا كريستيفا، فترى أنه علينا التفتيش في خصوصيات بعض القيم النسائية عن تجدّد ممكن للقيم، يمر بعلاقة مختلفة مع الزمن ومع العالم.



1

القيم وبناء الذاتية:
بين الجدلية والوساطة الجانبية
كانديدو منديس

ان التفكيك الأكثر إشكالية الذي أثاره تيار ما بعد الحداثة هو ذاك المتعلق بخطاب نظرية القيم. فبناء الذاتية هو موقف ما بعد حداثوي، بقدر ما يحاول التخلّص من سجن العقل الأول (لوغوس) logos. كيف نهدم اللوغوس لكي نحسّ ونرى ونتمرّس بالقيم من خلال «الصراعية» agonistique(*) التي نفهمها كتوتر بين الهوية والاختلاف؟ بالرغم من الضمانات التي بحوزتنا، فإننا نشهد اليوم عودة لعملية التشيؤ، التي تتخذ أشكالاً توازي بضررها القوالب الجامدة والترقيمات الثقافية والالتباس القائم بين الثقافة والحضارة.

لقد حدّد جيروم بندي بوضوح ماذا يعني خلق قيم جديدة. والتفتيش في هذا المجال عن بديل، يفترض أنه يمكننا ان نعيش حالة من التناقض. لكننا في الواقع لا نزال نتمرّغ في ضبابية ما بعد الحداثة، فيما نضلّلنا جدلية لا تزال خامدة في مسالك يسيطر عليها الإسراف، كما نرى ذلك في التبادل والموضة أو مظاهر العبثية.

(*) Agonistic (الصراعية أو الصراكية) مذهب أو استعداد فكري يرمي بالصراع ويرى به لذة للقائم (المترجم).

ان السؤال الذي أطرحه هو التالي: هل نحن نتكلم على قيم جديدة أم أننا لا زلنا منخرطين في تفكيك هذه القيم الناجم عن «ما بعد الحداثة». حين أسمع بعض الخطباء يكلّموننا على الفاوض، أو حين يكلّمنا أرجون أبودراي على حروب التشخيص، ندرك مدى الحدة الجدلية التي تنشأ مع ظهور هذا «الزمن الضعيف» على حد قول جياني فاتّيمو، والذي يشبه «الانحراف» الذي ذكره جان بودريار. في كل الحالات، المقصود هو «ممارسة» praxis[*] تجعلنا نتخطّى الهيمنة الجدلية.

ما هي «الصراحية»؟ هذه المقاربة تستند على الفكرة القائلة إن القيم هي نسبية لـ «الكائن-نمط عيش»، وتستوي في علاقة مساواة وليس ضمن إطار التجاوز. هناك وساطات جانبية في فهم ما بعد الحداثة للقيم، أي ان هناك مبادىء ينكسر بواسطتها نهائياً هذا التسابق نحو الجدلية. بما ان مسألة الاختلاف تتعلق بالمرجعية وبالتمايز، فإن الوساطة الجانبية لمسألة الهوية هي المطلق، أي الوساطة الممكنة لنقص في الكينونة، بمقدار ما يتعلق الكائن والآخر، حيث يبرز الاختلاف، بالوساطة الجانبية للمشهد الآلي. ان هدم نظرية القيم يقودنا إذن الى هذين العنصرين الأساسيين للوساطة الجانبية: المطلق والمشهد الآلي. وإذا كان صحيحاً أن الصراحية لا تقع تحت سيطرة اللوغوس، فإن التشيؤ يستمر حيويتها من جديد.

ان الهوية تمرّ عبر صورة متخيّلة، فيما يمرّ الاختلاف عبر الهيمنة في العمليات الاجتماعية الكبرى. وبالتالي فإن الصورة المتخيّلة تتابع لعبة التشيؤ، وينجم عن ذلك قالب اجتماعي ينحصر بتعايش القبائل المرتبطة بثقافة شعورية، وبالوشم وباعتراف يتنافى مع مفهوم الشمولية. هل قمنا بتقليص الصورة المتخيّلة أم أننا لا نزال في وضع الانطواء على الذات؟

أما في ما يخص الالتباس الذي كثيراً ما يحصل بين الحضارة والثقافة،

---

[*] Praxis (الممارسة) وتعني في الفلسفة الماركسية محاولات تغيير العالم وبخاصة وسائل الانتاج من خلال العمل السياسي الفني والاقتصادي والاجتماعي.

فإني أذكّر أن الحضارة مرتبطة بعملية تشيؤ العقلانية، المستندة الى التقنية والسلطة، وهي عملية نصدّرها الى ما لا نهاية وتخلق تاريخ التقدم. أما الثقافة من ناحيتها فهي مرتبطة بالمعنى، وبالمدلولات، وبالفريد، وبأنماط العيش، وبالتمثلات، وبالفهم العام للعالم. يبدو لي خطيراً أن نشهد على ما يسمّيه ريكور «تآكل الحضارة»، أي تسلّط الحضارة على الثقافة، فيما يجب أن يقوم الحوار بينهما مجدداً من زاوية الفهم الثقافي. ما عدا ذلك، إننا مُقبلون على ترقيعات ثقافية، كما هي الحال على سبيل المثال في «الهوية الأفرو-أميركية» التي تشكو من الهشاشة بسبب العجز الذي تبديه حيال الأصولية الأميركية. ان فشل ادخال الهوية الأفرو-أميركية في مصاف الحضارات يثبت أنه يستحيل النظر الى مجموعة عناصر مرتبطة بمفهوم الثقافة ارتباطا لا ينفصم، على انها حضارة.

يجب الترويج لاستكشاف الخاص والمفرد، من أجل تحاشي الانغلاق على الذات incurvatio in se ipsum وللتمكن من تصوّر الآخر. إن «القابل للتصدع» الذي ألمح اليه جان بودريار يمكن في رأيي أن يشكّل الخطوة الأولى نحو الفهم.

نحن في موقف يقود فيه عدم التمييز بين الثقافي والحضاري الى قابلية انقلاب الأصوليات. كيف يمكن لفريق أن يدّعي أنه المحرّك الوحيد لقيم الحضارة؟ لقد أطلق أحد المقاتلين في أفغانستان عبارة صحيحة الى حد ما: «ها هم صليبيو الغرب». بذلك كان يشجب الأصولية الغربية ودفاعها عن قبر مفترض في قدس جديدة، وعن خلاص يأتي من آلات يتم التحكم فيها عن بُعد.



2
بدايات الحضارة المعرفية
تيري غودان

منذ مطلع الثمانينات أتاحت لي مواكبتي المباشرة لليقظة التكنولوجية أن أتلقف عدداً من المعلومات حول تطور العالم، خاصة في المجال التقني. في ذلك الحين، ظهر «تحول في النظام التقني»، وهي ظاهرة قديمة ونسبية. لقد تداخلت التقنية مع المجتمع وفق آليتين. أنتج المجتمع التقنية بفعل التجدد فيما ردّت التقنية بتأثيرها الارتجاعي على المجتمع من خلال تعديل تقاليده (أحد الأمثلة الأكثر دلالة هي أقراص منع الحمل).

التقنية والاستبعاد
في العام 2000 هناك فعلياً مليار إنسان (من أصل ستة مليارات) قد تركوا أرضهم بفعل انتشار الزراعات المصنّعة. هؤلاء الناس أتوا ليضخّموا أعداد قاطني الضواحي في العالم بأسره. بحلول العام 2005 سيتحوّل نصف سكان العالم الى المدن، إذا ما اعتبرنا أن التوزيع الديمغرافي في المجتمعات الحديثة هو 80% لسكان المدن، مقابل 20% لسكان الريف. ولسوف يستمر هذا التضخم المدني في مطلع القرن القادم، مترافقاً مع مظاهر العزل والاستبعاد، ومع مصاعب مجتمعية متعددة. آن الأوان لكي يكون

العلم والتقنية في خدمة الفقراء والمنبوذين.

حين يحصل تغيير للنظام التقني (الثورة الصناعية) فإن التكنولوجيا الجديدة تحطّ من قدر اليد العاملة. في القرن التاسع عشر أدّت ظاهرة النزوح من الريف والتضخم المديني الى ثورة عام 1848. لهذا السبب لجأت الطبقة الحاكمة الى اعتماد الاستراتيجية التي نادى بها سان-سيمون(*) وأنجزت مشاريع كبرى دولية (شق قناة بناما، شبكة سكة الحديد، تنظيم المدن وفق تخطيط هوسمان(**)). نحن اليوم في وضع مشابه للوضع الذي عاشه غيزو(***) في الأعوام 1830-1835. «اسعوا الى الثراء»، تلك هي الرسالة التي نتلقاها في كل يوم من الواقع المعاش. ومع ذلك، هذا لا يحل المشكلة التي تطرحها قضية المنبوذين، بل على عكس ذلك تعقّدها.

الحضارة المعرفية

ان النظام الصناعي بأقطابه الأربعة (المواد، الطاقات، تنظيم الوقت، العلاقة مع الكائن الحي) كان يعتمد على محور أفقي «مادة/ طاقة» فيتيح أطناناً هائلة من الاسمنت والفولاذ والنفط بالنسبة للشخص الواحد. أما النظام التقني الجديد المسمّى «الحضارة المعرفية» فيرتكز على محور عمودي «تنظيم الوقت/ العلاقة مع الكائن الحي». ومن الممكن اليوم بالفعل أن نعدّل الجينات، أي ترميز الحياة، مما يعطي للإنسان القدرة على الخلق. فقيا

(*) كلود دو سان-سيمون (Claude de SAINT-SIMON) (1825-1760): فيلسوف اجتماعي واقتصادي فرنسي، كان يؤمن بمجتمع يقوم على العلم والتطور الصناعي. من مؤلفاته: «رسائل مقيم في جنيف الى معاصريه»، «تعليم الصناعيين»، «المسيحية الجديدة». السيمونيون هم جماعة من الشباب المتحمسين فشكلوا حركة اجتماعية تأثر بها فيما بعد الفكر الاشتراكي الحديث (المترجم).

(**) جورج أوجين هوسمان (HAUSSMAN (1891-1809): سياسي فرنسي شغل منصب محافظ باريس من 1853 الى 1870. أحاط نفسه بمهندسين عملوا على مشاريع كبرى هدفها تجميل العاصمة الفرنسية، كإنشاء الحدائق العامة والطرق والشوارع الكبرى المستقيمة وبناء شبكة الصرف الصحي وخزانات المياه الخ. إلا أن هذه السياسة هدفت أيضاً الى هدم الأحياء القديمة التي كانت تشكّل بؤرة ثورية رافضة للنظام (المترجم).

(***) فرنسوا غيزو (F. GUIZOT (1874-1787: رجل دولة ومؤرخ فرنسي، كان وزيراً للمعارف 1807-1832 فعمل إصلاحات تربوية واسعة وأقر حرية التعليم، ثم وزيراً للخارجية ورئيساً للوزراء. لعب دوراً بارزاً ومعتدلاً، وقد أدى سقوطه الى سقوط الملكية البورجوازية (المترجم).

كان المحور الأفقي في النظام الصناعي يتميّز بالمادية والعلمية والعقلانية على طريقة أوغوست كونت (Auguste Comte)، فإنه في المجتمعات المعرفية -حتى لو ان الحياة والزمن مرتبطان بعلاقة وثيقة كما هي الحال بين المادة والطاقة ($E=mc^2$) - لم يعد الرهان يقوم على الانتاج، وإنما على الاعتراف والوعي.

نحن نعيش في عصر «التنظيم» مع تفضيل للقيم الأثيرية. لقد انتهت قرون القضايا المؤكدة والغزو أو التسلط. والجنس البشري ينظم حالياً منجزاته وعلاقاته بالطبيعة والتحول الديمغرافي الذي يطرح مسألة النقص الذي يعاني منه وازدياد أعداد الأشخاص المتقدمين في السن، كما يطرح مسألة التوزّع الاقتصادي الجديد. ان التوقعات كانت تشير منذ عشر سنوات الى استقرار في عدد السكان في العالم، الذين سيبلغون عشرة مليارات في العام 2100 (المصدر: الأمم المتحدة). إلا ان نفس الاحتساب يوصلنا اليوم الى حد أقصى يقارب ثمانية مليارات ونصف من السكان، ويترافق مع ظاهرة نادرة جداً تتمثّل بانعكاس هرم الأعمار. في الفترة الممتدة ما بين 2030 و2040 ستكون الفئة العمرية 60-65 سنة أكثر عدداً من الفئة العمرية صفر- 50 سنة. ان الأطفال الذين وُلدوا بكثرة بعد الحرب ستكون شيخوختهم مضمونة أقل من أجدادهم، حتى لو كانت المشاكل المالية لصناديق التأمين قد حُلّت.

لذلك تأثير على القيم الأساسية. إن النموذج العلمي الذي كان سائداً زمن فتوحات العلم وعقلانية القرن التاسع عشر، أفسح المجال للنموذج المعرفي. ان «فاعل العلم»، أي هذا «الهوء» المجهول هو نقطة تتمحور حولها معرفة المجموعة العلمية، وتتراكم في كل لحظة وتعيد تجديد نفسها.

في النموذج المعرفي، هناك عدد كبير من الفاعلين، ولكل منهم قراءة خاصة للعالم، والمشكلة تكمن في الاعتراف المتبادل والتواصل فيما بينهم. هذا ما يقودنا للتساؤل حول تشكيل كائنات واعية جماعية. هل الشركات أو اليونسكو هي كائنات واعية جماعية؟ أبعد من ذلك، يدفعنا هذا التحليل الى

طرح السؤال على الجنس البشري وعلى الوعي.

ان التغيرات الكبرى للنظام التقني في القرن الثاني عشر، وفي القرن الثامن عشر (الثورة الصناعية)، بالاضافة الى ولادة بوذا في الهند أو لاو تسو (Lao Tseu) في الصين، ترافقت دائماً مع متغيرات كبرى في مجال الروحانية، كما لو كان يُعاد النظر بالقيم الأساسية. من هنا، هل يكون القرن الحادي والعشرون «قرن الفكر»؟

3
قرن ديني؟ ولكن هل يكون روحانياً؟
سليهان بشير ديان

ان كلامي يرتكز على التعارض بين الديني والروحي. وهذا التعارض يُلاحظ بين مجموعات تعيش في جزر منعزلة أي كتل بشرية منفصلة لأنها تتمحور فقط حول ذاتها، من جهة، وبين إنسانية متعددة، من جهة أخرى، تتمظهر وحدتها من خلال مجموعة من الوجوه الروحية، التي تشبه أمواج بحر واحد، على حد قول هوسرل. ان الفرق يكمن في أن القيم الروحية - وليس الدينية- ترتبط بالعمق، كما سأبيّن ذلك لاحقاً، بقيم رفض التمحور، والحوار الساعي الى هدف جامع للبشرية. فالروحي، إذا ما فُهم على هذا النحو، يمكنه أن يساهم في الارتقاء بالعولمة لتتخطى واقعها التقني المادي، وتطمح الى «حضارة الكونية» حسب العبارة العزيزة على قلب الشاعر ليوبولد سيدار سنغور (Léopold Sedar Senghor) «حضارةُ الكونية»، وليس «حضارةً كونية»، لكي نميّز مرة أخرى هذه الحضارة التي تُنتجها العالمية أو تطمح الى العالمية، عن تلك التي تنتج عن واقع يحظى بانتشار واسع على صعيد العالم.

الدين، هل هو التعبير الأخير عن الهوية؟

ان أحداث 11 سبتمبر تشوّش بشكل خاص العلاقة التي يمكننا أن نقيمها مع الروحانية، كما تشهد على ذلك ردود فعل قسم من الرأي العام في بلدي. لقد طلب اليّ بالفعل أن أشارك في برنامج إذاعي في السنغال لكي أبرهن عن وجاهة الفكرة القائلة إن التاريخ يثبت أن صموئيل هنتنغتون كان على حق، وأن هنتنغتون بدوره يبرهن على طريقته أن أندريه مالرو كان على حق. جهدتُ لكي أرفض ما كان يُفترض أنه الانطلاقة المنطقية لمحادثتنا، محاولاً أن أبرز أن العبارة المنسوبة الى مالرو تعني أن تكون دينياً (روحياً؟) هو ما سينقذ هذا القرن من التفاهة وفقدان المعنى المرتبطين بسيطرة المادة، في الوقت الذي يعلن هنتنغتون[1] من ناحيته، أن القرن الذي بدأ مع سقوط جدار برلين هو ديني، وبالتالي فإن صراعاً شاملاً يهددنا. برأي هذا الكاتب، إن عملية التحديث الاجتماعي والاقتصادي والثقافي ذاتها التي اجتاحت العالم في النصف الثاني من القرن العشرين هي التي أدّت، وبما يشبه الصدمة الارتدادية، الى وقوع العالم مجدداً تحت تأثير سحر اتخذ شكل العودة الى الدين، ويعني ذلك بالتالي عودة الدين. وما ينتج عنّ هذا النموذج هو تجزئة عالمٍ يُعاد ترسيمه وفق الخطوط التي تقسم «الحضارات». ان الحركات التي تتشكّل في هذا العالم هي حركات إعادة تمحور تنادي بـ «أسلمة العالم مجدداً»، «نشر الهندوسية مجدداً»، «تنصير العالم مجدداً» الخ.

حسب رأي هنتنغتون، إننا نلاحظ في كل مكان عملية «العودة الى الجذور المحلّية»، مما يؤدي تلقائياً الى نزع الطابع الدنيوي العلماني عن العالم، لأن الرجوع الى الأصول سوف يلتقي، في عمق البنية الأساسية للهوية، بالدين. وهو يعتقد بأن الدين يشكل بالتأكيد في العالم الحديث القوة المركزية القادرة على تحريك وتعبئة الشعوب، وبالتالي فإن الانتماء الديني سوف ينهض

[1] أنظر كتاب صموئيل هنتنغتون «صدام الحضارات»

S.P. HUNTINGTON, *Le Choc des civilisations*, trad. Fr. Jean-Luc Fidel, Geneviève Joublain, Patrice Jorland et Jean-Jacques Pédussaud, Paris, Odile Jacob, 1997.

ويستبع ويستوعب كل الانتماءات الأخرى. فحيث كان للعبارة المنسوبة الى مالرو معنى الإغناء والاتساع للآفاق الانسانية، نراها هنا تأخذ بعداً تبسيطياً وتسطيحياً وإفقارياً.

ما من شيء يعبّر بوضوح عن هذا التبسيط للعالم أكثر من نظرة هنتنغتون الى «الأفرقة». فأفريقيا تغيب بشكل لافت عن الخليط الجيوسياسي العجيب لـ «الحضارات» في مقالاته الأولية، لتظهر بشكل عابر على شكل نقطة استفهام كبرى في الصيغة النهائية للكتاب عام 1995. كان عليه بالفعل أن يبرّر تجاهله السابق وقد محا أفريقيا عن خارطة العالم، فكتب أن معظم الباحثين في مجال الحضارات لا يعتبرون «الأفرقة» حضارة متميّزة، باستثناء بروديل (Braudel). ولكنه لا يتوقف عند هذا الاستثناء، وهو على ما أظن ليس بقليل الأهمية. كما أننا لا نعلم بالضبط ماذا تعنيه عبارة «معظم الباحثين في الحضارة».

ولو نظرنا بالأخص الى غنى المراجع التي يغصّ بها الكتاب، نلاحظ ان ما يقوله الأفارقة عن أنفسهم، أي «كتابة الذات» على حد عبارة أشيل مبامبي، لا يثير اهتمام الكاتب أبداً. ونقطة الاستفهام التي يقبل بطرحها هنا تكمن في القول إنه من الممكن أن يقوم حول أفريقيا الجنوبية، وعن طريق الالتحام، «طيف من الهوية الأفريقية». أما محصّلة هذه المزاعم فتبلور في الخريطة العالمية المخيفة للحضارات ما بعد 1990 التي يرسمها هنتنغتون، حيث نرى أن الأفرقة تختصر على حد قوله بمنطقة البانتو في أفريقيا الجنوبية، بالإضافة الى شريط يقع في شمال خط الاستواء، معتبراً أن ما تبقى من أفريقيا يقع في نطاق الحضارة الاسلامية.

ليس موضع نقاش أن يكون لوطن ليوبولد سيدار سنغور هوية إسلامية، ولكن إخراج هذا البلد من الأفرقة يشكل مفارقة تدل بما يكفي على أنه في أساس فكر هنتنغتون لا يوجد أي مكان للتعددية التي تتشكل منها الهويات. فالهوية التي ينظر اليها حتماً بصيغة المفرد، تتحدّد بأنها ما يمكن

أن يتحجّر ليكوّن «كتلة» في سياق جيوسياسية مبسّطة. أما التعددية فهي تعددية «الكتل» وتعني وفق هذه الصيغة التجميعية الصراع الشامل، المعلن أو الكامن، والذي يتّخذ صفة عنفية تشتدّ او تضعف تتواجه فيها كل كتلة مع الكتلة الأخرى. وهذا يعني أيضاً حين يكون الكلام على القيم بالتحديد، أن هذه القيم لا معنى لها خارج إطارها، ولا يمكن لها أن تلتقي في اي مكان تتداخل فيه الثقافات؛ وهي تعبّر عن نفسها بلغات لا تتقاطع فيما بينها. فأبعد من الأطروحات التي تعبّر بواسطتها عن نفسها، تطرح هذه النظرة التي ذكرتها آنفا السؤال التالي: هل من الممكن، أي هل من الواقعي، في عالم ما بعد الاستعمار الذي أرسي في نهاية القرن العشرين، وخارج أي مشروع امبريالي، أن نطمح الى حضارة الكونية، وأن نأمل برؤية الثقافات تتجه نحو التوحد الإنساني، بدل أن تشكّل على حدة مجتمعاً إنسانياً منفصلاً عن الآخر؟

التوحّد الإنساني

تساءل ايمانويل ليفيناس هو أيضاً في كتابه «إنسيّة الإنسان الآخر» حول المشهد الذي يقدمه زمن ما بعد الاستعمار، وقد اطلق عليه «صخب الثقافات المتعددة»، في عالم يتخبّط من دون شك، ولكنه في الوقت ذاته يضل وجهته. فمسألة القيم هي إذن مسألة تلاقي الثقافات، وهو أمر لن يحدث إلا إذا كان الاتجاه نحو مجتمع البشر الذي ستبحه لنا العولمة، التي تشكّل هي نفسها في الوقت الحاضر عائقاً في وجه قيام هذا المجتمع حين تعني العزل والفقر للغالبية العظمى من سكان العالم. على هذا المجتمع أن يُبنى على فكرة العدالة، أي على الفكرة غير الامبريالية التي تقضي بألا يكون الآخر مطابقاً لنا، ليبقى هو نفسه، دون أن يعني ثباته على غيريته عامل نزاع. هكذا يعبّر ايمانويل ليفيناس عن الضرورة التي يستلزمها زمننا: «لا تبقى العدالة عدالةً إلا في مجتمع خالٍ من التمييز بين الأقرباء والأبعدين، ولكن حيث توجد استحالة في التغاضي عن الأقرب».

ان التناقض تام بين إلزامية العدالة كما تم تحديدها، والواقعية التي ترتكز على «إلزامية» خاطئة وغير ضرورية، تقوم بموجبها بتفضيل بناتنا على بنات اخوتنا، وبنات اخوتنا على بنات عمنا الخ(...). وفق المنطق المعروف بالدوائر الارتكازية، الذي يوصل في النهاية الى الدائرة الأخيرة، دائرة الـ«نحن» الوحيدة التي تحدّد الحضارة. هكذا لا يتعلق الأمر بالواقعية، وإنما بالأخلاقية، وبالتالي بالإلزامية. انه أمر غير واقعي ألاّ يكون هناك فرق بين «الأقرباء» و«الأبعدين»، ويمكننا بالفعل أن نسخر من المشاعر الطيبة الشمولية، التي يُطلق عليها أحياناً اسم «ثقافة دافوسDavos». هذا الأمر ليس واقعياً، إلا أنه اخلاقي. انه ليس مسجّلاً في الواقع، لكنه يتحكم بالواقع. ألسنا هنا أمام عبارة بسيطة توازي بوقعها موعظة في مواجهة مقولات منطقية جيوسياسية تبشّر بالمواجهة بين كتلتين تتمتعان بالتماسك وبالأطر الواضحة كما هو الحال في الديانات؟ سيكون الأمر كذلك لو أنه في داخل الديانات بالذات لم يجد الإلزام الأخلاقي بعدالة لا تميّز بين «الأقرباء» و«الأبعدين» نقطة ارتكاز له. لكن هذه النقطة تقع في صلب الدين، أي في صلب الروحانية التي يمكن أن يحملها. بكل حال، اننا لا نركّز بما يكفي على أهمية نقطة الارتكاز هذه في المفاوضات التي تخترق حدود الثقافات، لأنه بدون ذلك لا نكون إلا أمام خطابات منفردة نضمها الى بعضها لتأخذ شكل حوار بين الثقافات. ومع ذلك، يجب أن يكون هناك توجّه كهذا، أي أن توجد نقطة ارتكاز للإلزام الأخلاقي داخل كل ثقافة، شرط أن تكون هذه الثقافة متصلة بعبقرية تاريخها الخاص، كما ذكّر بذلك محمد أركون.

الانفتاح الروحي

ان النموذج الذي يقترحه هنتنغتون يطرح فرضية أن الهوية في نهاية المطاف هي أساساً دينية، وأنه من جوهر الدين أن يصنع تحجّراً يؤدي الى المواجهة الحتمية بين هويات تجتمع لتشكّل كتلة. هناك نموذج معاكس

يمكن أن يذكّرنا بأن الدين ذاته هو أيضاً مبدأ حركة، وعدم تمحور، وهو هذه المرونة التي تشكّل بعده الروحي. بمكننا القول دون شك إن لديانات عالمية كبرى كذلك، معنية بنموذج هنتغتون، هذا البعد من المرونة، أي هذه الروحانية التي نقرأها في الأدبيات التي نمت في أحضانها الى جانب النصوص الأساسية، والأحاديث الكبرى المؤسسة والتي يمكننا القول انها أتت لتتغلب عليها. هكذا نرى أحياناً أن الروحانية تعبّر عن نفسها من خلال نشيد شاعري، أي بلغة الأحاسيس، أو باستعمال مجازات وتلميحات وحكايات وأقصوصات تحمل عبرة، وأحياناً بكل بساطة عبر كلمات طية. باختصار، في هذه الأدبيات تُقال الأشياء الجادة بخفّة، ويُقصد أن نبدو سطحيين على عمق. في هذه الأدبيات، يظهر الروحاني على أنه فن المعاكسة، وفن عدم التمحور.

الروحاني هو فن أخذ المسافة عن الذات، وما تحمله القناعات الشغوفة من دغمائية، ومن عدم تسامح أو عنف. هكذا يكون الروحاني مرتبطاً بالعمق بقيمة التسامح لأنه يعلّمنا اتخاذ الموقف الذي يجعلنا متنبّهين الى الطرق المختلفة لانعكاس الحقيقة في كل الأشياء. أقترح إذن موضوعة الانعكاس ساعياً لتخطّي المواجهة بين النسبية والكونية. ولكي أعبّر عن ذلك بلغة الروحانية، فإني أقول أن الحبيب يرى الحبيبة في كل مكان. فإذا لم نرَ الحقيقة في ما هو آخر، يعني ذلك بأننا لسنا مُغرمين بما يكفي، وأننا لا نرى ليلى بعيني مجنون ليلى.

أن نرى الروحانية في الدين يعني الخروج من الخيار الوحيد الذي يعرضه علينا النموذج الفيني: فإما الحرب بين الديانات، وإما الحرب على الديانات. وهذا يعني التلاقي مع هذا التوجه الذي يصفه ليفيناس، والذي هو الشرط لحوار حقيقي. ان الجانب الأساسي لهذا التوجه هو في هذه القيمة الجوهرية التي هي الفكر النقدي، أي النقد الذاتي. ويبدو أننا غالباً ما نقول اليوم، في الدراسة المقارنة بين الحضارات، أن هذا الفكر الذي يفرض العودة الى

الذات، وانتقاد الذات، هو بالفعل قيمة تتميّز بها حضارة معيّنة، وهي التي نطلق عليها اسم الغربية. نقول أيضاً إنه إذا كانت لكل الثقافات نفس القيمة من حيث الجوهر، وأن كل حضارة تساوي أية حضارة أخرى، فإن القيمة المميّزة للغرب تكمن في مقدرته على الرجوع إلى الذات لفهم نفسه، ونقد ذاته، وبالتالي ليس لحفيز نفسه على التجدد فحسب، وإنما إيجاد المقدرة على فهم الآخر والثقافات المختلفة. بكل حال كان ماركس (Marx) يتكلم على إمكانية فهم التكتلات البشرية التي لم تفهم أبداً أي شيء عن نفسها.

هكذا، من وقت قريب[2]، ومن باب نقد ما رأت أعلى شخصية سياسية في ايطاليا أنه من واجبها أن تسمّية «التفوق الغربي»، اعتبر امبرتو أكّو (Umberto Eco) -بعد أن ذكّر بأمثولات الانتروبولوجيا الثقافية وشرح كيف أن إعادة النظر بالثوابت التي نبني عليها أحكامنا ينزع عن هذه الأمثولات أية صفة مطلقة-، أن المقدرة على نقد الثوابت ذاتها هي العلامة الفارقة لـ«شجاعة» الثقافات الغربية! انطلاقاً من هذه المقولة، فإن ما يشكّل ليس فقط شرطاً لمجتمع منفتح فحسب، وإنما ما يجعل الحوار ممكناً كقيمة، هو أن تسائل أنت نفسك في ثقافة خاصة.

هكذا لا نخرج عن الصورة التي يرسمها «متنفذون هوية خاصة يكون من طبيعتها عدم التمحور الدائم، ليس إزاء هويات أخرى، وإنما إزاء فروقات تكوّن طبيعتها من التشنّجات والتحجّرات. وكما كتب منذ وقت قريب حائز جائزة نوبل للاقتصاد أمارتيا سان[3] (Amartya Sen): «إذا كانت كل القيم التي تحثّ على التجدد والاحترام والرحمة الضرورية لفهم الآخر والمجتمعات المختلفة هي قيم «غربية»، فإن لدينا سبباً وجيهاً للقلق». انها تورية مخفّفة للقول إن فكرة الحوار بحد ذاتها قد ضاعت، لأن ما يجعل الحوار ممكناً قد يكون الهدف الخاصّ لحضارة واحدة من بين الحضارات.

(2) في مقال صدر في جريدة لوموند في 10 أكتوبر 2001.

(3) مقالة صدرت في المجلة نيويورك للكتب - يوليو 2006، ثم تُرجمت إلى الفرنسية بعنوان «العقل، الشرق والغرب» ونُشرت في مجلة Esprit في ديسمبر 2006.

ان الروحي يقتضي القول تحديداً أنه ما من درجة صفر لإمكانية العودة إلى الذات، وإجراء عملية نقد ذاتي، وهو الشرط للمجتمع المنفتح. اذا كنا نريد أن نكون واقعيين ونعترف بأن السلطات الاستبدادية تشارك مع الأصوليات التي تتواجه معها برفض التعددية، لا بد كذلك من التأكيد على الفكرة القائلة إن أي ثقافة، ولكونها وجهاً روحانياً للانسانية، تحمل دائماً إرفض الانغلاق على الذات ورفضاً للحركة السكونية المتمثلة بالتقليد الأعمى للماضي (وهو ما تشجبه الروحانية الاسلامية على أنه «تقليد» أي تكرار حرفي للتراث)، والقدرة على عدم التمحور على الذات الذي هو الشرط للقائها مع الثقافات الأخرى، وبالتالي مع مستقبلها بالذات.

4

ازدهار الجمعيات وأشكال جديدة للتضامن

روجيه سو

أود أولاً أن أميّز بين ثلاث مراتب من القيم: القيم المبدئية، القيم المستبطنة والقيم المطلقة. وأظن أن التصنيفات الثلاثة لا علاقة لها كثيراً ببعضها ولا يجب أن نخلطها.

لقد حمل عصر التنوير لواء القيم المجرّدة أو المبدئية من خلال تأكيده على القيم الفردية المتمثّلة بالحرية والمساواة. وإذا كانت هذه القيم معروفة جيداً، فلقد تم برأيي تجاهل قيمة التشارك التي لا تنفصل عن تلك القيم. بالفعل، لا بد من رابط اجتماعي خاص يسمّى التشارك بين الأفراد، إذا كنا نريد أن يكون هناك فرصة لإحياء باقي القيم.

ان مبادىء العقد الاجتماعي، سواء أكانت انكليزية المصدر أم فرنسية، اعتبرت أنه ليس بإمكاننا أن نقيم عقداً مقبولاً إذا لم يسبقه علاقة تشارك. ويمكننا قراءة تاريخ الأفكار كتعبير عن إرادة لتحقيق العقد الاجتماعي على أساس مزيد من المساواة أو مزيد من الحرية. ونجد هنا تيارين اساسيين، الليبرالية والجماعوية، في محاولتها للوصول الى هذه القيم الأساسية بواسطة التشارك. وبالفعل ما الذي يمكن أن يعنيه عقد لا يكون فيه الفرقاء أحراراً ومتساوين ليتعاقدوا؟ لقد اضطرّت الحداثة الى مواجهة الصراع بين القيم

المجرّدة وعدم تطبيقها العملي، مما يجعل إقامة العقد الاجتماعي أمراً مشكوكاً فيه.

استبطان القيم للبداية

ما يبدو لي أنه قد تغيّر اليوم هو أننا انتقلنا من مرحلة القيم الشمولية المجرّدة إلى مرحلة القيم المستبطنة. وبالرغم من أن القيم التي تشكل منطلقات، وهي قيم مجرّدة، لم تصبح بعد قيماً مطبّقة، فقد انتهى بها الأمر لأن تكتسب الطابع الانساني وتنال إقرار الناس، وتُدمج في الحياة العامة. انها إذن خطوة كبيرة تفسّر كيف انه منذ الآن تقوم العلاقات بين الأفراد وأكثر من أي وقت مضى على نمط التشارك.

ان الفردانية هي أحد العوامل التي أتاحت للقيم المجرّدة أن تتجسّد في الواقع المُعاش. وأولى هذه القيم هي الفردانية في منحاها الإيجابي. لقد انتقلنا من الفردانية المنقذة من النزعات الجماعوية، التي تتضمن بالتالي الانطواء على الذات والدوران في فلك الخصوصية، إلى زمن يفترض فيه كل فرد أنه فريد في نوعه. نحن اليوم على استعداد أكثر للنظر إلى المساواة من خلال التمايز وليس من خلال الانتماء إلى هوية.

ان استبطان القيم يرتبط أيضاً بـ«انقلاب الأزمنة الاجتماعية» وفق عبارة هربر ماركوز (Herbert Marcuse). فمنذ عام 1967 لاحظ ماركوز انقلاباً بين وقت العمل والوقت المتحرر من العمل. انه أمر رائع بالنسبة لمن لم يكونوا قد دخلوا بعد في عالم العمل، وكذلك بالنسبة لمن كانوا قد باشروا الخروج منه. لقد آمنّا بإثبات شخصية الفرد من خلال العمل، لكننا نلاحظ الآن أن الحداثة تتيح إثبات الشخصيات الفردية من خلال الوقت بحد ذاته، الوقت المتحرر والشاغر. هنا يمكن أن يُعاد تحديد مقاييس للقيم لا تعتمد فقط على التراتبية والسلطة والتوافق مع قيم عالم العمل الذي يبقى بالنسبة للغالبية العظمى من السكان عاملاً لو تهان.

أما التطور الثالث الذي سمح بتقدم استبطان القيم فهو بالتأكيد ارتفاع المستوى الثقافي، لأنه أتاح للفرد أن يفكّر بذاته. لا يمكننا فهم بروز هذا الكم من مظاهر التشارك ومن الجمعيات، بدءاً من الجمعية التي تنشأ في الحي، وصولاً الى المنظّمات غير الحكومية، إذا لم نضع نصب أعيننا هذه الأسس. ويذهب علماء اجتماع العائلة الى حد الكلام على عائلات-جمعية أو مجتمعات شبكية. ما هي الشبكة إذا لم تكن الاستعارة التكنولوجية للجمعية؟ وبما اني لا أؤمن بأن تطور التكنولوجيات أتى عن طريق المصادفة، فإني أظن أنّ توثّق الرابط الاجتماعي للجمعية كان سبباً في بروز تطور التكنولوجيات، وليس العكس. هذه العوامل تفسّر كيف أن ثمانية فرنسيين من أصل عشرة منخرطون اليوم في جمعيات.

اننا نشهد تطور اقتصاد الرأسمال الانساني الذي تلعب الجمعية في داخله دوراً حيوياً. وبقدر ما نذهب نحو مجتمع تكون فيه المعرفة والتربية أساسيتين، بقدر ما يضطر الأفراد لإقامة علاقات تشاركية. لن نسوق الأفراد الى العمل ونقول لكل منهم: «اجلسْ، وكن مبدعاً»، وإنما يجب إشراكهم بعملية جماعية.

ان الجمعيات لا تنشأ بالمصادفة. ويبدو أن تركيز النقاش العام مجدداً على موضوعات التربية والصحة، يساهم في تعزيز الجمعيات، لأنه من خلال تقديم البديل عن خدمات القطاع العام والسوق، نطوّر رأسمالاً إنسانياً يتحول إذ ذاك الى «تنامي النموّ».

انجاز عملي صعب

أن الدينامية التي وصفتها للتو تصطدم ببعض الحواجز. الحاجز الأول يكمن في اننا نبدو كأننا لا نزال في المرحلة الثانية (استبطان القيم) وليس في المرحلة الثالثة (التحقيق العملي للقيم). هذه الفجوة بين استبطان القيم والمعاش من القيم هي بكل حال في اساس الامتعاض في مجتمعاتنا. ان واقع

العلاقات بين الرجال والنساء أو علاقات العمل تبيّن لنا الى أي حد يبدو الدرب طويلاً أمام التحقيق الملموس للقيم. لكني أشير مع ذلك الى أنه لن يكون بإمكاننا تحسس عدد من الموضوعات إذا لم تتقدّم قيم الحداثة. اننا نميل أكثر الى شجب مواقف تبدو لنا مخزية بفعل أن القيم التي نعيش لم تعد قيم الماضي، وإنما قيم الحداثة.

أما الحاجز الثاني للمسار الحالي فيأتي من كوننا لا نعرف كيف نبلور ترجمة اجتماعية وسياسية واقتصادية لتحوّل العلاقة بين الأفراد. لقد كنا بحاجة الى عدة قرون لكي يحقق مفهوم الفرد الذي برز في القرن الخامس عشر أول بلورة له من خلال «إعلان حقوق الإنسان» في القرن الثامن عشر. أعتقد إذن أن انتشار علاقة التشارك في المجتمع المدني يحمل اليوم تحوّلات جوهرية، رغم أننا لا نعرف بعد كيف نترجم ذلك عملياً. ويمكننا في هذا المجال التساؤل حول الأشكال السياسية التي تعكس الأنماط الجديدة للجمعيات التي نلحظها في المجتمع المدني. الجمعية ليست توكيلاً، كما انها ليست تمثيلاً.

من يعرف أن العام 2001 كان السنة العالمية للعمل التطوعي، أي السنة التي كان يمكن أن تساعدنا في تشكيل مجتمع مدني عابر للقوميات؟ وفي هذه السنة 2001 كذلك كانت الذكرى المئوية لقانون الجمعيات: لماذا لم يُترجم ذلك بإنشاء مساحة عامة للمواطنة؟ بالتأكيد ان الدرب طويل جداً بين المرحلة الثانية والمرحلة الثالثة، ومن هذا المنظور ان مسؤولية من بيدهم بعض السلطة اليوم كبيرة.

5

نحو تأنيث القيم؟

جوليا كريستيفا

أشدِّدُ على علامة الاستفهام، لأنها بالفعل وثيقة الصلة بالموضوع. ان السؤال الذي نطرحه على أنفسنا لا يكمن في معرفة إنْ كانت النساء، كمجموعة بشرية، هي في طور أخذ مكانها في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية، وإنما في معرفة إنْ كانت القيم التي نظن أنه بإمكاننا أن نبني تلك الحياة عليها يمكن أن تصرّف بصيغة المؤنث.

ولو اكتفيتُ بمثل واحد حديث العهد فإني أذكر أنه خلال النقاش الذي جرى في فرنسا حول التكافؤ بين الرجال والنساء، أعلن عدد من الشخصيات، ومن بينها شخصيات نسائية، عن معارضتهم لفكرة أنه يمكن أن يكون هناك فرق بين الرجال والنساء، وبالأخص على صعيد الخيارات الأخلاقية والثقافية أو السياسية. ان هاجس الحفاظ على علاقة شمولية، وعدم الوقوع في تمييز جديد قائم على التفريق بين الرجل والمرأة اللذين يشكّلان جنسا البشري، -مما قد يحمل على قسمة البشرية الى شطرين يتقابلان في حرب الأجناس-، هو الذي قاد على ما يبدو تفكير معارضي التكافؤ، ودفعهم بالتالي الى عدم التردد في رفض التفرقة الجنسية بحد ذاتها. بالنسبة لي، لقد كنتُ وما زلتُ من مناصري التكافؤ بعناد.

يبدو لي في المرحلة التي وصلنا اليها أن المجتمعات بحاجة لتشجيع دخول

النساء في مختلف ميادين الحياة الاجتماعية عن طريق أعمال محفّزة مثل قانون التكافؤ. وأعتقد بأن الفرق بين الأجناس يحمل ضمنيا فروقات نفسية، وبالتالي فروقات ثقافية وايديولوجية يمكنها أن تعدّل الرابط الشمولي وتطوّعه وتُغنيه، دون أن يشكّل ذلك تهديداً له. بعبارات أخرى، أقول إن الإبداع النسائي ممكن، وقد ظهر ذلك عبر التاريخ، وهو كما يبدو لي يتأكّد اليوم بصورة أفضل منذ قرن. هذا الابداع يجعل الانسانية أكثر تميّزاً وأكثر تعقيداً. لهذا، فإن مسألة احتمال «تأنيث» القيم ليست أقل شرعية، وأود أن أعبّر عن شعوري الشخصي حول هذا الموضوع، ولكن ليس دون أن أشير الى تطور هذه الاشكالية عبر التاريخ الحديث لنضالات المرأة من اجل نيل حقوقها.

النضال من أجل المساواة

عرف نضال المرأة من أجل تحرّرها ثلاث مراحل في العصور الحديثة. في البدء كانت المطالبة بنيل الحقوق السياسية من خلال المناداة بمنح المرأة حق الاقتراع؛ ثم كان التأكيد على المساواة الأنطولوجية مع الرجال (ضد «المساواة ضمن الاختلاف») الذي قاد سيمون دو بوفوار[1] الى إعطاء البرهان على الأخوة بين الرجل والمرأة والتنبؤ بها، دون الأخذ بعين الاعتبار المميّزات الطبيعية لكل منهما. وأخيراً كانت المرحلة الثالثة في سياق أيار - ماي 1968 والتحليل النفسي، والتي تمثلت بالبحث عن فرق بين الأجناس يحمل ابداعاً فريداً من جانب المرأة، سواء كان في التجربة الجنسية، أو في مدى الممارسات الاجتماعية، أو في السياسة، وصولاً الى الكتابة. في كل هذه المراحل كان الهدف تحرير مجمل النساء. وفي ذلك لم تعارض المطالبات بتحرر المرأة التوجّهات الشمولية للحركات الكلية المنبثقة عن فلسفة الأنوار، بل

[1] أنظر كتاب سيمون دو بوفوار «الجنس الآخر»
Simone DE BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1949.

أكثر من ذلك، لم تخالف السعي الى انحلال المجتمع الديني، وهو الأمر الذي كانت تسعى هذه الحركات الى تحقيقه، عبر السلبية الثائرة والغائية الفردوسية(*).

اننا نعرف كم كانت كثيرة المآزق التي أوقعتنا فيها هذه الوعود الشاملة، إن لم نقل الكليانية. إن حركة تحرر المرأة بالذات، على تنوّع تياراتها في اوروبا واميركا، لم تسلم من هذه المطامح، وما لبث هذا الميل لديها أن تحجّر في نضالية لا أفق لها خُيّل اليها أنه بإمكانها، بعد أن تجاهلت خصوصية الأفراد، أن تجمع كل النساء -كما كان الكلام في حركات أخرى عن كل الكادحين، أو كل سكان العالم الثالث- في مطالبة تزداد شراسة بقدر ما ينقصها الأمل في النجاح.

ومع ذلك، لا بد من الاعتراف بأن سيمون دو بوفوار، وهي من أبرز المناضلات، لم تكن تقلّل من شأن المرأة «الشخص» أو «الفرد» التي «تبدي رغبة لا محدودة في التجاوز»، على حد قولها. ان سيمون دو بوفوار التي كانت أمينة لتلك النظرة المنبثقة عن الرؤية الأخلاقية الوجودية، وعن الماركسية التي تبنّتها على طريقتها، جهدت لتخليص المرأة من الوضعية التافهة التي تُلزمها على أن تكون «الآخر» المغاير للرجل، الذي لا يملك لا الحق ولا الفرصة لكي يعبّر عن نفسه بصفته «آخر» بدوره. فالمرأة التي حُرمت من إمكانية تشكيل مشروع تجاوزي بفعل تشكّل صورتها ودورها تاريخياً من خلال مجتمع يسيطر عليه الرجال، محكوم عليها بالكمون والتشيؤ «لأن قدرتها على التجاوز تجد نفسها دوماً مُتجاوَزة من قبل وعي أساسي ومتفوق»، هو وعي الرجل. فهي لا تمتلك إذن هذه الامكانية التاريخية لكي تصبح هذا الوعي الآخر.

ان نضال سيمون دو بوفوار الأساسي تركّز على رفض اختزال المرأة

(*) الغائية (Téléologie) مذهب فلسفي يعتبر العالم على غرار منظومة علاقات بين وسائل وغايات وأن كل شيء في الطبيعة موجّه لغاية معيّنة (المترجم)

بالبيولوجيا وحدها. ونذكر تلك العبارة الشهيرة: «لا تولد المرأة امرأة، وإنما تصبح كذلك». ولكن أبعد من هذا النقاش، فإن ثورة غضب سيمون دو بوفوار انصبّت في الواقع ضد الميتافيزيقيا، لأنها هي التي سجنت المرأة في ما اعتُبر «الآخر» لتصنّفها في خانة الشيئية(*) والكمون(**)، وتمنعها من الانتماء إلى الانسانية الحق، التي تعني التمتع بالاستقلالية والحرية. إلا أن دو بوفوار التي استبعدت إشكالية الاختلاف لصالح إشكالية المساواة بين الرجال والنساء، امتنعت عن الذهاب بعيداً في المشروع الوجودي المعلن عنه، لأنه كان سيقودها، ومن خلال النظر إلى وضع النساء عموماً، إلى التأمل في الحظوظ التي تمتلكها كل امرأة في الحرية بما هي كائن إنساني فريد -بالرغم من أننا نعرف جميعاً أنها تكلمت بإسهاب في كتابها «الجنس الآخر» عن مختلف التجارب النسائية، من القديسة تريزا إلى كوليت، مروراً بالآنسة دو غورناي أو تيرواني دو ميريكور. إنهنّ أفراد يحتلون حيّزاً كبيراً في «الجنس الآخر»، لكن التوجّه الأساسي يبقى «جميع النساء»، وليس «كل امرأة» بصيغة المفرد. ما من شك في أن سيمون دو بوفوار دافعت قبل غيرها عن القراءة الأنثوية، بينما نجد في الوضع الاجتماعي والاقتصادي للنساء الكثير من الحواجز التي تعيق تحررهن. ان الواقع الراهن الذي أعقب الأزمنة الحديثة يبدو مُغرقاً في النزوع إلى إبقاء ما هو قائم وإلى مقاومة التجديد، ومن الضروري تصويب الاشكالية التي طُرحت من خلالها قضايا المرأة حتى يومنا هذا.

التجاسر على طرح القراءة الانثوية

ليس من المؤكد ان «الصراع» بين وضع كل النساء و تحقيق الذات لكل منهن بحرية يمكن أن يُحلّ إذا ما توجّهنا باهتمامنا إلى «الوضعية» العامة، وتجاهلنا «الشخصي». أعتقدُ أن الوقت قد حان لكي نطرح الأسئلة التالية:

(*) Facticité (المترجم).

(**) Immanence (الكمون أو المحايثة) هو مذهب يؤمن بأن يتعذّر على الفكر الخروج من ذاته وبلوغ حقيقة أخرى غير حقيقته (المترجم).

ما الذي يجعل كل إمرأة تتفرّد عن غيرها من النساء؟ حين يكون وضع النساء متشابهاً، ما الذي يعطينا الحق في بلوغ هذه الفرادة التي ذكرتُها سابقاً حين تكلمتُ على فردانية إيجابية؟ حين أستمعُ الى النساء اليوم، -تلك اللواتي يعبّرن عن أنفسهن من خلال الحركات الاجتماعية، واللواتي يرغبن في أن يتم الاعتراف بهنّ من خلال تمايزهن كأفراد واللواتي يفتّشن عن إبداع واعتراف خاصين بهن-، أراني على اقتناع تام بأننا أمام مرحلة جديدة من المطالبة التحررية.

ان المآل النهائي لحقوق الرجل والمرأة ليس إلا العناية بتفتّح فرادتنا، والاهتمام بأن يبرز «الفرد» في «المجموع»، وهو ما كان يسمّيه دانس سكوت «التمايز كل فرد». لهذا السبب ارتأيتُ ألا أعالج وضع المرأة بشكل عام، بل أن أركز على بروز بعض الحالات النسائية المتميّزة، فانصرفتُ في السنوات الأخيرة الى دراسة العبقرية النسائية من خلال ثلاثة مسارات اتسمت بفرادة معيّنة في القرن العشرين: آنّا أراندت، ميلاني كلاين (Melanie Klein) وكوليت (Colette).

لقد ساعدتني المبالغة المثيرة التي نجدها في كلمة «عبقرية» لكي أحلّ أثناء رحلتي الاستكشافية اللغز الذي أتاح لهؤلاء النساء الثلاث تجاوز وضعهنّ في الميادين التي عملن فيها على التوالي، وهي الفلسفة والسياسة، والتحليل النفسي والأدب، وذلك من أجل دعوة كل واحد منا الى السعي لتجاوز ذاته. لم تنتظر أراندت وكلاين وكوليت وكثيرات غيرهن أن تنضج مسألة «وضع المرأة» لكي تحققن حريتهن. أليست العبقرية بالتحديد هي ذلك الاختراق داخل وأبعد من الحالة القائمة؟ وحين نعوّل على عبقرية أي فرد، رجلاً كان أم امرأة، فلا يعني ذلك أننا نقلّل من حركة التاريخ، وإنما نسعى لتحرير وضع المرأة والوضع البشري بشكل عام، من المعوّقات البيولوجية والاجتماعية أو القدرية، عبر إبراز المبادرة الواعية أو اللاواعية للشخص في مواجهة الضغوطات التي تفرضها مختلف العوائق الحتمية.

وإنّي إذ أختلف في رأيي مع سيمون دو بوفوار، التي اهتمت بقضية المرأة أكثر من اهتمامها بالمرأة الفرد، أؤكد على انه لا يمكننا تحقيق تقدم في الاهتمام بالمرأة الفرد إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار القضية النسائية، ولا نعني بذلك أن نختصر المرأة بالقضية النسائية لوحدها، وإنما على عكس ذلك علينا النظر الى كيفية تحقق تمايز كل امرأة بصورة مفردة ضمن واقع المرأة. فعلى كل امرأة إذن، وليس كل النساء، أن تتمكن من إثبات تمايزها، وقدرتها الابداعية، وحريتها، مع التأكيد على أن كل تمايز إفرادي يصب في المصير المشترك الذي تشكّل تاريخياً من خلال الفروقات القائمة بين الجنسين.

أود وقد وصلتُ الى هذه النقطة أن أشرح كيف أفهم من وجهة نظري كمحللة نفسية، الاختلاف النفسي-الجنسي لدى المرأة. ان نضوج المرأة يتشكّل بصورة أكثر تعقيداً من نضوج الرجل. ونحن نلحظ من خلال خبرتنا في التحليل النفسي ومن خلال تطور الذات النسائية، أن هناك صلة بالأم، وصيغة أولية مكبوتة لعقدة أوديب لحكمان ما يسمّيه فرويد «سحاق مستبطن»، أي علاقة وثيقة هي مزيج من التواطؤ والمنافسة مع المرأة الأخرى. تلي ذلك صيغة ثانية لعقدة أوديب حيث تقوم الفتاة الصغيرة - وعلى عكس ما يحصل للولد الذكر الذي تتطور اللذة الجنسية لديه مباشرة باتجاه اشتهاء الجنس الآخر، أي ناحية الوالدة - بتبديل اتجاهها العاطفي وتتحوّل عن الأم كموضوع لحبها وتتوجّه نحو الأب، أي باتجاه الرجل. ويمكننا أن نتصوّر التضج النفسي-الجنسي الذي يتطلبه هذا التحول. وكأن هذا الأمر لا يكفي في هذا التوجه نحو الرجل، فإن مزاوجة أخرى تحصل: تصبح المرأة مادة حب للرجل وتتماهى في الوقت عينه مع القيم الذكورية من حيث هي قيم رمزية: تتعلم أن تتكلم، تتعلم اللغة والفكر والممنوعات، فتنتظم بذلك في «القانون العام» لتصير جزءاً من النظام الشامل. لدينا انطباع في غالب الأحيان أن هذا الانتماء ينمو على أرضية تتسم بالغربة: «أنا جزء من هذا الانتماء، ولكني لستُ متأكدة من ذلك»، «ربما أكون منبوذة، ربما في مكان آخر»، أين هو

هذا المكان الآخر؟ أهو العالم الحتّي؟ أم غير الموصوف؟ أم الأمومي؟ أم المُغرق في قدمه؟ ان هذا الشعور بعدم الانتماء الأساسي أو المطلق في التجربة النسائية موجود بقوة. مما يقود المفكرين الرجال الى طرح هذا السؤال، بدءاً بفرويد: «ماذا تريد امرأة؟» ويصل الأمر بهيغل إلى حد الكلام على «النساء كسخرية دائمة للجماعة»(*). فالمرأة التي تشعر بغربتها عن القيم الاجتماعية تميل بسهولة نحو الكآبة، ونحن نعرف كم هن كثيرات النساء اللواتي تجدن أنفسهن في بعض الحالات التاريخية معزولات عن السياق المجتمعي العام، ممّا يقودهن الى حالة من الانهيار النفسي التي نلحظها أكثر فأكثر، والتي يمكن في أحسن الحالات أن تنقلب الى نوع من الرفض ومن رد الفعل الايجابي في مواجهة الضغوط.

لنفكّر مثلاً في المطالب التي ترفعها زوجات رجال الشرطة: فانطلاقاً من التماثهن المزدوج للنظام الاجتماعي وللأمومة، أو من دورهنّ كزوجات تطالبن بمعاملة أكثر إنسانية وباعتراف أكبر لأزواجهن. ان المشكلة تتلخّص كالتالي: هل ننظر الى هذه المطالبة على أنها اهتمام مبالغ بحقوق جماعة مهنية معينة، بل على أنها تقوقع الرجل في مهنته الأساسية كرب عائلة، أو على العكس من ذلك يمكن إدراج هذه المطالبة ضمن الاعتراف برجل الشرطة لا على أنه «رقم في الجمهورية»، وإنما ككائن بشري بكل تعقيداته، بإمكانه القيام بواجباته بصورة أفضل شرط أن نعترف بحقوقه؟ مع العلم أن زوجة رجل الشرطة نفسها التي اسمها جانّ أو ماري، هي ربّة أسرة أو زوجة، وكذلك أيضاً مدرّسة أو محبّبة أو رسّامة في أوقات فراغها، وأنّها ترغب أن يتم الاعتراف بها من خلال تمايزها. فالنساء حين يطالبن بالاعتراف بوضعهن، إنما يفتحن الطريق لأخذ الخصوصية في الحسبان. هل يُعتبر ذلك تهديداً للرابط الاجتماعي من قِبل الرابط الشمولي؟ ليس بالضرورة.

(*) Les femmes éternelle ironie de la communauté.

قيم نسائية بشكل مميّز

سأقدّم البرهان من خلال بعض المواصفات العائدة للنساء الثلاث العبقريات اللواتي ذكرتهنّ. مهما كانت الاختلافات بين كلاين وكوليت وأرانديت، فإن لديهن على الأقل ثلاث نقاط مشتركة. النقطة الأولى هي أن قيمة هؤلاء النساء -وعلى خلاف المفكرين الكبار أو أعلام الثقافة الغربية في القرن العشرين، ومهما اتسمت الانجازات التي قامت بها من خاصية-، لا تكمن في التركيز على الذات، ولا على عزلة الفرد. فالثلاثة يركّزن على الصلة بالآخر. تذكّروا نضال آنّا أرانديت مع هايدغر وضده، وهي تقول إنها وفية له ومختلفة معه كذلك. ويبدو عدم التزامها بمقولاته بصورة خاصة حين لا تعتبر الصلة الاجتماعية امراً سخيفاً، وإنما ترى على عكس ذلك انه يمكن بناؤها في إطار الاختلاف. يمكن أن نقيم الصلة ضمن الاختلاف، إلا إذا فهمت على أنها حكم جمالي. فعلى سبيل المثال نستطيع أن نشارك في شعور جمالي فريد نحسّ به أثناء حضور حفل موسيقي.

والأمر ينطبق كذلك على ميلاني كلاين: ففي الوقت الذي يعتقد فرويد بأن الطفولة تبدأ بالنرجسية، تؤكد هي بأن الطفل منذ ولادته يقيم علاقة مع الآخر، ويتعلّق الأمر هنا بثدي الأم. من هنا تسعى كلاين لبناء مفهوم للشخص المتطلّع الى علاقة ترتبط بموضوع. أما كوليت، فإننا نعلم كم أنها مشدودة الى علاقة الحب التي تعتبرها أساسية، رغم أنها عملت جهدها لتفكيك العلاقة القائمة بين شخصين، بغية التفتيش عن علاقات تتخطّى هذا الرباط كالعلاقة مع الكينونة والكون والحيوانات والأولاد الخ.

أما الخاصيّة النسائية الثانية فتكمن كما أرى بالنظر الى الفكرة على أنها حياة وتجربة حسّية. لقد استمعنا خلال هذا المؤتمر الى أبحاث شيّقة تقدّم بها زملاء رجال، أعجبتُ أحياناً بما تحمل من تجريد فائق، كما أسفتُ لذلك في الوقت نفسه. فلدى النساء الثلاث التي ذكرتُ نجد تعبيراً عن الفكرة على أنها اغتباط، إذ تعتبرن ان التعاطي مع الفكرة والكلمة والمعالجة النفسية أو

الكتابة هو في الوقت نفسه تضمين للمحسوس وللفريزي وللجنسي.

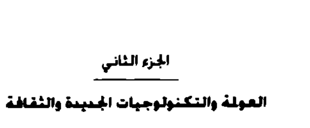
لا يوجد انقسام ميتافيزيقي بين المحسوس والمجرّد، وبين الجسدي والعقلي. انه تضمين يمكن أن نصفه بالجدلي، بالرغم من عدم تلاؤم هذا المصطلح.

والميزة الثالثة التي تقودني إلى التفكير بوجود خاصية نسائية تكمن في فهم الزمن. كلنا يدرك أن الزمن هو زمن الموت. فأنّا أرانْدت وميلاني كلاين وكوليت، ودون أن تنكرن تجربة الموت في واقعنا المعاش، شدّدن كثيراً على الولادة، دون أن يكون لهنّ أولاد في بعض الحالات، وقد تنبّهن لما سمّته كوليت «التفتّح» و«البدء من جديد». اننا نجد لدى أرانْدت فكرة سبق أن قالها القديس أغسطينوس، لكنها طوّرتها بصورة رائعة: الأساس الأنطولوجي للحرية يوجد في الولادة. ليست الحرية تجاوزاً، وإنها امكانية البدء. كل ولد هو عابر وغريب، مرصود للموت ولعدم الفهم، ولكنه وقبل كل شيء وبالأخص «بادىء من جديد». انه هاجس البدء من جديد الذي حاولت هؤلاء النساء الثلاث تطبيقه في مجالات اختياراتهن المختلفة.

ان التجربة النسائية هي إذن تجربة خصوصية. ومع ذلك، ودون أن أسعى لضم كل النساء تحت لواء هذه الخصوصية، التي هي مع ذلك نقطة انطلاقهن، فإني أحاول أن اتبيّن الطريقة التي تبدو كل واحدة من خلالها فريدة، بالرغم من انتمائها لهذا المحيط النسائي الضخم. الاهتمام بالحياة، الاهتمام بالفكرة كتجربة محسوسة، الاهتمام بزمن التفتّح، كل هذه الميزات نجدها عند النساء العبقريات الثلاث، ومن دون شك عند كل واحدة منا. لكن يهم أن نعرف كيف نتجاوب بصورة فردية مع هذه التجارب الفريدة.

وربما تكمن إحدى حيل تاريخ القرن العشرين المهووس بالاختلاف الجنسي، في أن هذا الاختلاف لا يجب أن يتحجّر في ثنائية: الرجال من جهة، والنساء من جهة أخرى. إن هذه الحيلة، إن كنا نعتبرها كذلك، يجب أن تقودنا إلى

أبعد من الانقسام الثنائي، إلى القرادة. كل واحد منا هو من جنس مختلف، والنساء تشكّلن أجناساً مختلفة بقدر ما يوجد هناك من أفراد. ما يتوجب علينا هو تشجيع القرادة كقيمة نوعية، ولعلّ نضال النساء من أجلها كان الطريق الصحيح.



الجزء الثاني

العولمة والتكنولوجيات الجديدة والثقافة



I
العولمة و«الثورة الصناعية الثالثة»

هل تؤذن الثورة الصناعية الثالثة بتشكّل مجموعة متجانسة من القواعد الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية تكون صالحة على المستوى الكوني؟ يجدر الملاحظة أن آراء الخبراء تختلف حول هذا الموضوع.

بول كينيدي يشجب المفاعيل التي يعلن عنها المستفيدون من دنو العصر الرقمي، ويذكّرنا بواقع الانقسامات الاجتماعية المتصاعدة التي ترافقه.

جاك درّيدا، وفي مواجهة «مفاعيل العولمة» الحقيقية -سواء أكان الأمر يتعلق بفرصة تحقيق الشمولية الفعلية، أم بالخطر الموجود على أرض الواقع والمتمثل بانتصار الهيمنة في مختلف وجودها- يدافع هو أيضاً عن موقف الحذر النقدي إزاء المجاملات البلاغية حول «نهاية العمل» و«العولمة اللاغية للفروقات». وهو من خلال تحليله لمفاعيل العولمة على العمل والغفران والسلام وإلغاء عقوبة الاعدام، يسوق جملة فرضيات تُبرز أهمية القرار السياسي والقانون الدولي.

فرنسيسكو سغاستي يلحظ انهيار ايديولوجية الفيلسوف باكون التي كانت تسيّر حتى الآن التقدم العلمي، ويقترح رؤية «منحرفة» عن مسار العولمة، تكون غايتها تركيز الجهد اللازم لإعادة تحديد مفاهيم «التطور» و«التقدم» على قاعدة الحوار الثقافي بين الشمال والجنوب.



1

قلق في العولمة

بول كينيدي

ان نتكلم على قلق في العولمة يعني بالطبع أننا نستذكر عنوان كتاب فرويد «قلق في الحضارة». والأمر يتعلق في كل مرة بظواهر تبدو للوهلة الأولى ايجابية وواعدة، لكنها لا تلبث أن تطرح علينا مشاكل جسيمة. من غير المفيد هنا أن نصف العولمة أو أن نعود الى انطلاقاتها الأولى والى تاريخها. نحن ندرك جميعاً الى أي مدى تحوّل العلوم والتكنولوجيات أنماط انتاجنا وتبادلنا واستهلاكنا. ان ثورة المعلوماتية التي شملت البنية الثابتة hardware كما طالت البرمجيات software تتيح لنا أن نشتري بواسطة جهاز الحاسوب ثياباً أو كتباً، وهو أمر كان مستحيلاً منذ عشر سنوات فقط. ان المال ينتقل الكترونياً في الأسواق المالية بسرعة هائلة، وفي كل يوم.

ان مئات الملايين من البشر يعملون في الانتاج العالمي للسلع -صناعة النسيج والأحذية والأجهزة الالكترونية والمنزلية- في البرازيل والمكسيك واندونيسيا والصين، بدل زراعة الأرز أو العمل في الغابات كما كان يفعل أهلهم. ويجري الكلام في كل أسبوع على اندماجات جديدة أو عمليات شراء في القطاع المصرفي، أو في مجال إنتاج السيارات أو في القطاع الكيميائي. في الجامعة يرسل طلابنا حصيلة أبحاثهم انطلاقاً من كيف ويجبن ونيو

دلهي أو مدريد. وباستطاعة أولادنا أن يتصلوا بنا هاتفياً في اي وقت، سواء كانوا في كاليفورنيا أو لندن أو سيدني.

كل هذا النشاط يسعى لأن يبرهن اننا تحوّلنا فعلاً الى سوق واحدة عالمية، وإلى جماعة واحدة، وإلى كل متداخل، محققين بذلك أخيراً التنبؤات التي عبّر عنها في عصر التنوير مفكّرون مثل آدم سميث في كتابه «ثروة الأمم».

متبوئو العولمة

في الولايات المتحدة بالتحديد لا تكفّ الصحف الاقتصادية، ولا المبشّرون بالليبرالية وأساتذة الاقتصاد والمستشارون الذين يتفاضون مبالغ ضخمة، عن تبشيرنا بتحول عالمي كبير: بتحوّل العمل، ثورة التكنولوجيات، انفجار المعارف. وسيصبح العالم أكثر فأكثر أشبه بمنطقة سيليكون Silicon Valley[*]. هكذا سيكون المستقبل، كما يُقال لنا.

وبدل ان نصدق كل ما تمطرنا به هذه الحملة الدعائية النرجسية -أقول «النرجسية» لأن الممسكين بالعولمة هم على الدوام تقريباً المستشارون، والمستثمرون، والمتعهدون الذين يفيدون بشكل مباشر منها- ماذا لو حاولنا أن نأخذ مسافة من هذا الاندفاع العام ونقرر أن ننظر إلى العالم بمجمله؟ لو أردنا أن نلخّص ظروف حياة ستة مليارات من السكان على وجه المعمورة، ماذا نقول بالأحرى؟ ما هو الواقع الفعلي؟

ان الأكثر تشاؤماً بيننا سوف يذكرون ما يحصل في كوسوفو ورواندا والشيشان وكشمير، وفي كل المناطق التي تعاني من صعوبات، والتي تختلف كثيراً عما نجده في منطقة سيليكون ومناطق أخرى مزدهرة اقتصادياً. ولو رافقنا الصحافي الأميركي روبرت كابلان (Robert Kaplan) في رحلته التي يصفها في كتابه «نحو نهايات الأرض»، لشاركناه الرأي في أن مجمل البشرية يتجه مباشرة نحو الكارثة والتدمير الذاتي. لكني، ودون أن أذهب إلى هذا الحد، أود أن أدخل بعض التعديلات على اللوحة الجميلة للعولمة

---

[*] Silicon Valley هي منطقة رائدة في كاليفورنيا اشتهرت بشركاتها ذات التقنيات العالية، وهي بذلك تُعرف عالمياً على أنها رمز للصناعة التكنولوجية منذ الثمانينيات.

التي يقدمونها لنا اليوم بدون أية نظرة نقدية.

الإنترنت، أداة تطور

الواقع أن ثورة التكنولوجيات والاتصال لا تخصّ سوى قسم ضئيل من المعمورة. فهي لا تعني إلا الناس الأكثر ثراء، فتترك بذلك وراءها مليارات من البشر. ويمكن أن يكون الإنترنت بالنسبة لليونسكو الرافعة الأكبر لتنمية التعليم والثقافة. لكن فيما يستعمل مواطن أميركي من اثنين الإنترنت، تتراجع هذه النسبة لتصل الى واحد من عشرة في العالم[1].

من جهتي، اني أستعمل الإنترنت يومياً: أرسل وأتلقى ما يقارب الأربعين رسالة في اليوم. أفتّش عن معطيات ومعلومات في المواقع المخصصة للبنك الدولي وللأمم المتحدة. أقرأ النيويورك تايمز على حاسوبي وأستطيع أن أطّلع مباشرة على عناوين تسعة ملايين كتاب في مكتبة يال الجامعية. يتيح الإنترنت لي ولأولادي ولطلابي الوصول المثير للعلم وللمعرفة. هذا التفجّر للمعرفة، بالإضافة الى التكنولوجيات الجديدة، هو في أساس التحديث والعولمة لمجتمعنا.

اننا نتكلم على «التعليم للجميع» و«مجتمع المعرفة»، لكن من المحتمل أن تكون هذه الثورة التكنولوجية قد أحدثت شرخاً بين الناس بدل أن تردم الهوة بينهم. لقد ضاعف الإنترنت حتى يومنا هذا الفروقات بين البلدان التي تمتلك التكنولوجيا، وتلك التي تجد نفسها محرومة منها. ففي الولايات المتحدة بالذات، زاد الحاسوب والبريد الالكتروني من الفروقات الاجتماعية، فتضاعفت المسافة بين الأكثر تعلّماً (وهم بشكل خاص من البيض والآسيويين) ومن هم دونهم في المستوى العلمي (السود بشكل أساسي)، وهذا الفارق نلحظه في كل مرحلة من مراحل الحياة، من التعليم الابتدائي، مروراً بالتعليم الجامعي، وصولاً الى الانخراط المهني. إن أميركا

[1] لقد أعيد النظر في الإحصائيات المتضمنة في هذه المحاضرة بغية تحيينها قبل الطباعة النهائية للنص، وقد لجأنا الى إحصائيات شبكة NUA (http://www.nua.ie/surveys) وطابقناها مع معطيات ديمغرافية استقيناها من صندوق الأمم المتحدة للسكان FNUAP (الناشر)

سوف تضم قريباً طبقتين اجتماعيتين اساسيتين: واحدة تتقن استعمال الوسائل المعلوماتية، وأخرى غير قادرة على ذلك.

اننا نجد هذه الظاهرة في مختلف مناطق العالم. ففي الشرق الأوسط، هناك شخص واحد من أصل أربعين يمتلك وسيلة الدخول الى الإنترنت. وفي أفريقيا تصبح النسبة واحد من أصل مائة وثلاثين. ومن المستحيل أن نتوقع تحسناً للواقع طالما بقيت البنى التحتية على حالتها الحاضرة، وهي لن تتبدّل إذا بقيت هذه البلدان من دون كهرباء وكابلات سلكية وهاتف وبنى تحتية، فلا يمكنها استخدام لا الحاسوب ولا البرمجيات. وإذا كانت السلطة تستند الى المعرفة، فإن سلطة البلدان النامية هي أضعف اليوم مما كانت عليه منذ ثلاثين سنة، قبل ظهور الإنترنت.

اذا كنا نود خلال هذا القرن أن نرى بروز مجتمعات تتأسس على المعرفة، فإن ذلك يتطلّب بالتأكيد أن نقوم بأكثر من جمع خطابات لمثقفين أوروبيين وأميركيين. ما يجب فعله برأيي المتواضع هو بذل جهد نتداول فيه جميعاً لكي نتيح للبلدان الأكثر فقراً الوصول الى المعارف التي ينقلها نظام الاتصالات الالكتروني الواسع الذي تطور في العشرين سنة الأخيرة. ذاك أن عالماً يفيد منه أقل من 10% للدخول الى هذا النمط من المعرفة، فيما أكثر من 90% محرومون منه، هو عالم غير سليم بنيوياً. ولكي يكون لنا بعض الأمل في النجاح، لا بد لهذا الجهد من أن يستكمل خلال عشر سنوات بمساعدة البنك الدولي وبرنامج الأمم المتحدة للتنمية PNUD واليونسكو والمنظمات غير الحكومية وعالم الشركات.

بالطبع يوجد هناك احتمال آخر: عدم القيام بأي شيء، وترك هذا التفجر للمعارف يتزايد في المجتمعات الغنية بالتكنولوجيات، والاكتفاء بالنظر الى هذه الهوة تتسع أكثر فأكثر مع البلدان المغبونة. لو قبلنا بهذه الفرضية يمكننا أن نتخيل بصعوبة كيف أن الهوة ستزداد دون إحداث استياء عام يهدد الأمل في قيام عالم متجانس وتفاهم دولي. انه التحدي الأكبر في العصر الحالي، وليس لدينا وقت نضيّعه.

2

العولة والسلام والمواطنة العالمية

جاك درّيدا

سوف أبدأ وبصراحة مطلقة بمجموعة من الاقتراحات، وسأخضعها للنقاش بوصفها مجاهرات بإيمان أكثر مما هي أطروحات وفرضيات. هذه الأفكار التي هي أشبه بمجاهرات بإيمان تتخذ شكل معضلات أو مُلزمات متناقضة لا يمكن الملاءمة بينها في الظاهر؛ وبنظري، ينطبق هذا فقط على المواقف التي أرى نفسي فيها مُلزماً بالخضوع لأمرين متعارضين، فلا أعرف ما يجب عمله، ولا ماذا عليّ أن أختار، وما هي الأفضليات بالنسبة لي. في هذه الحال يتوجّب عليّ أن أتخذ ما يسمّى قراراً وأتحمّل مسؤولية، أي قراراً مسؤولاً. لا بد لي من أن أجد لنفسي أو أخترع سبيلاً للمصالحة والتسوية والمفاوضة، وهو أمر لا توجد له قاعدة في أي معرفة أو علم أو وعي. وحتى لو توفرت لي كل المعرفة وكل العلم وكل الوعي في هذا الموضوع -وهذا ما يجب أن يتوفر فعلاً- يبقى عليّ أن أقوم بقفزة هائلة، لأن القرار المسؤول، إن كان يشكّل الحدّ بين مُلزمين متناقضين، لا يمكنه أن يكون خالصاً وجاهزاً ومحدّداً من خلال المعرفة المتداولة. لهذا السبب أنا أميلُ الى الكلام على «مجاهرة بإيمان».

التفكّر في العولمة

انطلاقاً من هذه المسلّمة، دعونا نأخذ المصطلح الفرنسي «mondialisation» الذي يجب أن يستعصي بنظري على الترجمة وعلى مرادفاته في اللغتين الانكليزية والألمانية «globalization» و«Globalisierung».

لقد تعرض هذا المصطلح، كما تبيّن ذلك الاحصائيات، لاستعمالات ولتجاوزات تنم عن الظاهرة المرضية الأكثر تفشياً في عصرنا، خاصة في العقد الأخير. إن المبالغة، بل الاطناب البلاغي الذي يحيط به، ليس في الخطاب السياسي فحسب، وإنما في وسائل الاعلام أيضاً، غالباً ما يخفي أحد التناقضات التي أود أن أبدأ بها والتي يجب أن تكون موضوع نقد ودافعاً لتعلّم جديد بل لإعادة التعلّم. هذا التناقض يكمن في الإشادة المطلقة التي يقابلها التنديد الكامل بهذه الظاهرة التي تسمّى العولمة. فالإشادة والتنديد يخفيان غالباً مصالح واستراتيجيات علينا أن نتعلّم كيف نكشف النقاب عنها.

من ناحية أخرى، هناك عدد من الظواهر غير المعلنة والتي لا يمكن دحضها نبرّر هذا المفهوم. ان نتائج العولمة والتي تتحكم بها بشكل أساسي التقنيات العلمية (وهي بكل حال موزّعة بصورة غير عادلة في العالم، إن الجهة الناتجها أم الجهة الإفادة منها)، لها أثرها على سرعة وعلى مجال انتشار وسائل النقل والاتصالات في العصر الالكتروني (المعلوماتية، البريد الالكتروني، الإنترنت)، وعلى انتقال الأفراد والبضائع وسبل الانتاج والنماذج الاجتماعية السياسية في سوق ينحو باتجاه الانفتاح بصورة لا تخلو من الانتظام. أما في ما يخص الانفتاح (النسبي الى حد ما) للحدود (التي نندر أن انفضت في الوقت ذاته الى هذا القدر من العنف الرافض للآخر، وهذا القدر من الممنوعات والعزل)، وما يخص التطور التشريعي والاحتكام الى القانون الدولي، وما يخص الحصرية وتداعياتها في انتقال السيادة، كل ذلك يرتبط أكثر من أي وقت مضى بما تمثله ظاهرة «المعرفة-المقدرة» التقنية والعلمية بحد ذاتها. هذا!

الأمر يستدعي قرارات أخلاقية-سياسية واستراتيجيات سياسية واقتصادية وعسكرية. من هذا المنطلق فإن الصورة المثالية أو المبالغة في الايجابية التي نرسمها عن العولمة على أنها انفتاح باتجاه تعميم نموذج، هذه الصورة يجب أن يُعاد النظر فيها جدياً وبكل تبصّر. ولا يعود السبب في ذلك الى أن تعميم النموذج الواحد في حال حصوله يحمل في طياته فرصة طيبة وخطراً داهماً في آن، وإنما أيضاً لأن إلغاء الفروقات في الظاهر غالباً ما يخفي عدم المساواة والهيمنة، وهو ما أسمّيه «تجانس الهيمنات» القديمة والحديثة، والتي علينا أن نتبيّنها ونحاربها في ملامحها الجديدة.

ان المنظمات الدولية، سواء أكانت حكومية أم غير حكومية، هي في هذا الخصوص المكان المناسب إن لجهة كشف وتحليل واختبار هذه الظواهر، أو لمحاربتها ومواجهتها بشكل ملموس. انها كذلك المكان المناسب لتنظيم أنواع من المقاومة للعديد من الاختلالات التي تظهر بشكل واضح وكثيف في الميدان اللغوي حيث المواجهة هي الأصعب. والمفارقة هي أن هذه السيطرة اللغوية ضرورية للاتصال العالمي، أي أنها ملتبسة في مفاعيلها، وأن الهيمنة اللغوية والثقافية -أشير هنا بالطبع الى المنحى الأنغلو أميركي- تفرض نفسها بشكل مطّرد من خلال أنماط التبادلات التقنية والعلمية (المواقع الالكترونية، الإنترنت، البحث الأكاديمي الخ.) ممهّدة بذلك الطريق لسلطات هي، إما دول وطنية وذات سيادة، وإما مؤسسات تتخطّى الدول، وهنا أقصد التجمعات المهنية والأشكال الجديدة لاجتذاب رؤوس الأموال.

ولكون هذا الأمر أصبح معلوماً، فإني لن أشدّد هنا إلا على التناقض المبني على الشك الذي يوجب اتخاذ قرارات مسؤولة والقيام بعقود مدروسة. فإذا كانت الهيمنة اللغوية والثقافية بما تحمل من نماذج أخلاقية ودينية وقانونية هي بنمطها الاستيعابي الشرط الإيجابي ومركز الاستقطاب الديمقراطي للعولمة المرجوة -لأنها تتيح التوصل الى لغة مشتركة، والى التبادل، والى التقنيات والعلوم، والى التقدم الاقتصادي والاجتماعي للجماعات الوطنية وغيرها التي

ليس لها وسيلة سوى ذلك، والتي تجد نفسها بدون الانكليزية (الأميركية) محرومة من المشاركة في هذا المنتدى العالمي - فما السبيل إذن لمحاربة هذه الهيمنة دون المسّ بانتشار التبادلات وتنمية المشاركة؟ هنا علينا أن نفتّش عن تسوية في كل لحظة، وفي كل ظرف مؤاتٍ. علينا أن نخترع ونبتدع هذه التسوية دون اجتهاد مقاييس جاهزة ودون قواعد قائمة. يجب علينا -وهنا تكمن المسؤولية الخطيرة للمعيار، إن كان هناك من معيار- اختراع المعيار بحد ذاته، ولغة هذا المعيار بالذات، لكي تتم هذه التسوية. هذا التصور الجديد للمعيار -حتى لو كان علينا في كل مرة أن نعيد النظر فيه، وأن نجد شيئاً مغايراً، لا سابق له ولا ضمانة مسبقة، ولا مقياس يوضع تحت تصرفنا- لا يجب أن يكون بأي حال وليد النسبية والتجريبية والبرغماتية والنفعية، بل عليه أن يجد مبرره بمقدرته على الاقناع الشاملة، ومن خلال إثبات صلاحية مبدئه المتسم بالشمولية.

من هنا اني على اقتناع بأني أقترح مهمة متناقضة ومستحيلة -وهي مستحيلة على الأقل لو كان القصد جواباً سريعاً ومتماسكاً بصيغته الآنية. لكني اعتقد ان من «غير الممكن» وحده هو الذي يصير ممكناً وانه ليس هناك من حدث، وبالتالي من قرار متميّز، إلا حيث لا نكتفي باستثمار الممكن، حيث لا نكتفي بالمعرفة الممكنة، وحيث ندع كل ما هو ممكن جانباً.

لنسب الابراهيمي لمفهوم العالم

بسبب الوقت الضاغط، وبدل أن أتابع التحليل المباشر، سأحاول أن أبيّن ذلك باللجوء الى المقارنة بين مفهوم «العالم» و«العولمة». وإذا كنتُ أصرّ على تمايز مفهوم العولمة mondialisation عن مصطلحات globalization (و ألفتُ الى أن كلمة «globalisation» Globalisierung بدأت بالانتشار الى درجة أنها تفرض نفسها تدريجياً حتى في فرنسا في عالم السياسة والاعلام)، ذلك أن مفهوم monde (العالم) يشد أنظارنا نحو التاريخ، وله بعد يميّزه عن كلمات مثل globe (الكرة الأرضية) وunivers (الكون) وterre (الأرض)

وcosmos (الكون -بوصفه نظاماً متناغماً) -على الأقل بالمعنى المتداول قبل المسيحية، والذي أضفى عليه القديس بولس هذه الصبغة المسيحية حين تكلم على العالم كشراكة أخوّة بين البشر، وبين الناس المتساوين والأخوة أبناء الله الذين تجمعهم القرابة. فالعالم monde يعني أولاً في التراث الابراهيمي -أي في اليهودية والمسيحية والاسلام، مع التركيز على المسيحية- نوعاً من الزمكانية، شكلاً من التاريخ الموسوم بالأخوّة الانسانية وهو يستمر وفق لغة بولس في التأثير على المفاهيم الحديثة لحقوق الانسان أو على الجريمة بحق الانسانية -وهي آفاق يتغذى منها القانون الدولي في صورته الحالية، و ساعود للكلام عليها، والتي تحدّد من حيث المبدأ أو من حيث القانون مستقبل العولمة. من هنا *يُقال عن «مواطني العالم» -كما يُقال عن شركاء* القديسين في بيت الله- إنهم أخوة ومتساوون وأقرباء بما أنهم مخلوقات وأبناء الله.

إذا وافقتم على أنه من الممكن إعطاء البرهان على النسب الابراهيمي والمسيحي لمفهوم «العالم» ولكل المفاهيم الأخلاقية والسياسية والقانونية التي تنحو لتنظيم عملية العولمة ومستقبل العالم الدنيوي من خلال القانون الدولي وحتى من خلال القانون الجزائي الدولي ومن خلال تخطي مصاعب المؤسسات الدولية وأزمات السيادة التي تواجهها الدول الوطنية، فإن المسؤولية والمهمة العاجلة والرهان الأكثر خطورة يكمن في القيام بأمرين في الوقت ذاته، دون التخلي عن أي منهما؛ من جهة، العمل بكل صرامة ودون أية مجاملة على تحليل كل العوامل والمظاهر التي تقودنا الى ربط مفهوم «العالم» والمسلمات الجيوسياسية وفرضيات القانون الدولي وكل ما يحكم تفسيرها مثل عملية العولمة، بنسب أوروبي وابراهيمي ومسيحي، بل روماني (مع كل ما يتضمنه ذلك جوهرياً من مفاعيل الهيمنة)؛ ومن جهة أخرى، عدم التخلي وبأي شكل، وتحت تأثير النسبيه الثقافية أو النقد السهل للتمحور الأوروبي حول الذات، عن الموجب العالمي والشمولي، ذي الطابع

الثوري الذي يعمل بقوة على تفكيك هذا النسب واقتلاعه وإلغائه، وعلى رفض حدود ومفاعيل هيمنته. لا بد من الوصول إلى هذا المفهوم اللاهوتي والسياسي لـ«السيادة» الذي يخضع في يومنا هذا للاهتزاز الذي تعرفونه على حدود الحرب والسلم، وحتى على الحدود بين المواطنة العالمية وسيادة الدول من ناحية، وديمقراطية عالمية تتخطى الدولة الوطنية والمواطنة من ناحية أخرى. المطلوب إذن عدم التخلي عن أن نستعيد وأن نبسط - أي أن نكتشف ما هو كامن في هذا النسب - وما يشكل فيه مبدأ تطرّف. ومن غير أن نستسلم للنسبية التجريبية، المطلوب أن نحلّل كل ما يتخطّى الحدّ في هذا النسب الأوروبي حين يُصدَّر للخارج، حتى لو حمل هذا التصدير أو يمكن أن يحمل أيضاً عنفاً لا متناهياً، سواء أطلقت عليه تسميات معروفة مثل الامبريالية والاستعمار أو الاستعمار الجديد والامبريالية الجديدة، أو تمظهر من خلال أنماط من السيطرة أقل فظاظةً وأكثر دهاء، بأشكال احتيالية لا نكتشفها بسهولة تتخفّى وراء مسمّيات مثل الدولة الوطنية أو تجمّع الدول الوطنية.

ان مهمة الفيلسوف هنا، كما أراها، والتي يوكلها اليه ويفرضها عليه العقد العالمي الجديد الذي نفكر فيه، وهي المهمة التي تقع أيضاً على عاتق كل من يبغي تحمل مسؤوليات سياسية أو قانونية في هذا المجال، تتلخص بما يلي: من خلال مجاهرة بايمان، ابراز وتبنّي الجوانب في هذا المفهوم الموروث للعالم وفي عملية العولمة، التي تجعل الكونية الفعلية ممكنة وضرورية، وتجعلها تتخطّى جذورها وعقدُاتها التاريخية والجغرافية والوطنية الضيقة، في الوقت الذي تؤكد فيه وبكل أمانة - والأمانة هي إثبات ايمان- على الارتباط الوثيق بهذا الموروث، مع مقاومة مفاعيله في عدم المساواة والهيمنة التي يكون قد أنتجها أو يمكن أن ينتجها هذا الموروث. لأنه أيضاً، من عمق هذا الموروث، ومن خلال تحوّل القانون الدولي بالذات في يومنا الحاضر، ومن خلال مفاهيمه الجديدة، تنشأ الحوافز التي لها القدرة على الشمولية الكليّة، وبالتالي على

المشاركة أو إذا شئنا على انتزاع ملكية الموروث الأوروبي-المسيحي.

وبدل أن أبقى على هذا المستوى من التجريد، أود أن أذكر أربعة أمثلة متعلقة بالموضوع تساعدني في توجيه النقاش، واستند اليها في مقترحاتي. وعناوين هذه الأمثلة الأربعة المرتبطة فيما بينها هي على التوالي: العمل، الغفران، السلام وعقوبة الاعدام.

نهاية العمل، المظهر الأخير للعولمة؟

ان المقدّمات التمهيدية المشتركة التي سأختارها لأجمع هذه المواضيع الأربعة في إشكالية واحدة سأستقيها من عملية العولمة ذات الإيقاع المتسارع، والمندفعة الى درجة التحول الجذري والقطيعة، والتي تبرز *أشكالها القانونية*: أولاً، بالتأكيد المستمر والمتجدد على «حقوق الإنسان»؛ ثانياً، بالإقرار في العام 1945 بمفهوم الجريمة بحق الانسانية الذي أحدث تحوّلاً -الى جانب جريمة الحرب وجريمة الإبادة الجماعية وجريمة العدوان- في الساحة الدولية، وفتح الباب أمام المحاكم الجزائية الدولية التي نأمل أن تتطور دون العودة الى الوراء، وأن تحد من سيادة الدول الوطنية (ان الجرائم الأربع التي ذكرتها تحدّد صلاحية المحكمة الجزائية الدولية)؛ ثالثاً، وكنتيجة لما سبق، بإعادة النظر -وهو أمر لا يتم في الحقيقة بنفس المستوى، ويطرح إشكالية كبرى، ولكنه نهائي ولا عودة عنه- بالمبدأ الفقهي الذي ما كاد يتخذ صفته المدنيوية لسيادة الدولة-الأمة.

لنتصرّف وكأن العالم يبدأ حيث ينتهي العمل، أو كما لو أن لعولمة العالم أفقاً ومنطلقاً يتمثّلان باختفاء ما نسمّيه العمل، هذه الكلمة القديمة التي حُمّلت تاريخياً الكثير من المعاني، والتي ارتبطت في مختلف اللغات بمعنى العمل الآني والفعلي وليس بالمعنى الاحتمالي. وحين نقول «كما لو أن» فإننا لا نعيش وهم مستقبل ممكن، ولا انبعاث ماض تاريخي أو أسطوري، ولا اكتشافاً لأصل. ان صيغة «كما لو أن» لا ترتبط لا بالخيال العلمي الذي يبشّر بأوهام

تتحقق في المستقبل (عالم بدون عمل، «نهاية دون نهاية» لراحة أبدية، تقودنا الى «سبت» لا أفول له، كما في كتاب «مدينة الله» للقديس أغوسطينوس)، ولا بإحياء حنين لعهد ذهبي أو توق الى جنة أرضية تعود بنا الى سفر التكوين حيث لم يكن الانسان قبل الخطيئة يعمل ويجهد ليكسب حياته بعرق جبينه، ولم تكن المرأة تعرف الجهد والألم في الولادة.

وفي هذين التفسيرين لعبارة «كما لو أن»، سواء كان في الخيال العلمي أو في تذكّر زمن سحيق لا تعيه الذاكرة، فإن بدايات العالم تبدو كأنها تضع العمل جانباً. لم يكن هناك عمل. والخطيئة الأصلية هي التي تكون قد أدخلت العمل الى العالم، وان نهاية العمل قد تؤذن بنهاية مرحلة التكفير عن الذنب. لا بد لنا إذن من الاختيار بين العالم والعمل، في الوقت الذي نجد فيه صعوبة في المفهوم العام ان نتخيّل عالماً من دون عمل أو عملاً لا يكون مرتبطاً بالعالم. في العالم المسيحي نلحظ أن تفسير بولس لمفهوم «العالم» cosmos الوافد من الفلسفة اليونانية يُدخل الى التفسيرات الكثيرة المترابطة فكرة العمل التكفيري. ان مفهوم العمل يحمل في طياته الكثير من المعاني والكثير من التاريخ والكثير من سوء الفهم ومن الصعب أن نستوعبه خارج مقولة الخير والشر. ذلك أنه مرتبط دائماً بالكرامة والحياة والانتاج والتاريخ والخير والحرية، كما يذكّر بنفس القدر بالشر والعذاب والشقاء والخطيئة والقصاص والاذلال.

كلا. ان عبارة «كما لو أن» تأخذ بعين الاعتبار في الوقت الراهن معطيين اساسيين لكي تثبت صحتها: من جهة، يجري الكلام غالباً على نهاية العمل، ومن جهة أخرى نتكلم أيضاً على عولمة العالم، وعن مستقبل عالمي للعالم. ويجري الخلط بين الاثنين. أستعير عبارة «نهاية العمل» من عنوان كتاب معروف لجيريمي ريفكين[1]. هذا الكتاب يضم مجموعة الآراء المتداولة حول

(1) Jeremy RIFKIN, *The End of Work, the Decline of the Global Labour Force and the Dawn of the Post-Market Era*. (La Fin du travail, trad. De l'américain par P. Rouve, Paris, La Découverte, 1996, 1997).

ما يسمّيه ريفكين «ثورة صناعية ثالثة» بإمكانها كما يقول ان «تجلب الخير مثل الشر»، «حين يكون بوسع التكنولوجيات الحديثة للاعلام والتواصل، وبنفس المقدار، أن تحرّر الحضارة أو تقودها الى عدم الاستقرار». لا أدري إن كان صحيحاً ما يقوله ريفكين بأننا ندخل في «مرحلة جديدة من تاريخ العالم»: «اننا نحتاج يوماً بعد يوم الى عدد أقلّ من العمال لإنتاج الحاجيات وتقديم الخدمات اللازمة لسكان كوكبنا». ثم يضيف: «هذا الكتاب يهتم بالاختراعات التكنولوجية وبالتوجه الاقتصادي الذي يدفعنا الى حافة عالم يكون دون عمّال أو يكاد».

لنعرف إذا كانت هذه المقترحات صحيحة، لا بد لنا من أن نتّفق على معنى كل كلمة: نهاية، تاريخ، عالم، عمل، انتاج، حاجيات. ليس لديّ الآن الوقت ولا النية في أن أناقش هذه الاشكالية الكبرى والخطيرة، وخاصة ما يتعلق بمفاهيم العالم والعمل. بالفعل هناك شيء خطير يحدث أو هو على وشك الحدوث لما نسمّيه «العمل» و«العمل الموجّه» و«العمل الافتراضي»، وما نسمّيه «العالم»، وبالتالي «الإنسان في العالم». والأمر يتعلق بمقدار كبير بالتحول التقني والعلمي الذي يؤثّر في العمل الموجّه من خلال التحكم الآلي والإنترنت والبريد الالكتروني والهاتف المحمول، ويؤثر في الوقت وفي المنحى الافتراضي للعمل؛ كما يتعلق في الوقت ذاته بإيصال المعارف وانتقالها، وبالجهد المشترك، وبخبرة كل جماعة في ما هو قائم وفي تطوره، أي في كل ما سيأتي. هذه الاشكالية المتعلقة بنهاية العمل لم تكن غائبة عن بعض نصوص ماركس أو لينين (Lénine)، حيث كان هذا الأخير يربط بين التناقص التدريجي لساعات العمل اليومية وبين العملية التي توصل في النهاية الى الغياب الكامل للدولة. بالنسبة لريفكين، ان الثورة التكنولوجية الثالثة تدفع باتجاه تحوّل مطلق. فالثورتان الأولى والثانية، أي ثورة البخار والفحم، والصلب والنسيج في القرن التاسع عشر، وثورة الكهرباء والنفط والسيارة في القرن العشرين، لم تؤثّرا جذرياً بمسار العمل التاريخي، لأنهما أبقيا على

قطاع لم تهيمن عليه الآلة، وبقيت هناك إمكانية لعمل الانسان الذي لا يمكن استبداله بالآلة. لكن بعد هاتين الثورتين التقنيتين، أتت ثورتنا الثالثة، ثورة التحكم الآلي بالكون، والمعلوماتية الدقيقة والانسان الآلي. وهنا يبدو أنه لا يوجد قطاع يتيح لنا تشغيل العاطلين عن العمل. فالآلات التي سدّت كل الفراغات تعلن إذن القضاء على العامل، مما يعني بشكل ما نهاية العمل. بكل حال يُفرد كتاب ريفكين مكاناً لما يسمّيه «قطاع المعرفة» ضمن اطار هذا التحول الحاصل. في الماضي، حين كانت التكنولوجيات الحديثة تحل محل العمال في هذا القطاع أو ذاك، كانت مجالات جديدة تظهر لاستيعاب العمال الذين فقدوا عملهم. أما اليوم، وفيما قطاعات الزراعة والصناعة والخدمات تصرف الملايين من الأشخاص بحجة التقدم التكنولوجي، فإن شريحة العاملين الوحيدة التي لا تزال في مأمن هي شريحة أصحاب «المعرفة»، المكوّنة من مبتكرين متميّزين في عالم الصناعة، ومن باحثين علميين وتقنيين وخبراء معلوماتية ومدرّسين الخ. إلا أن هذه المجالات تبقى ضيقة ولا تستطيع استيعاب الكمّ الهائل للعاطلين عن العمل. وفي رأي ريفكين، تلك هي الظاهرة التي تمثّل الخطورة الأبرز في عصرنا.

لن أتطرّق إلى الاعتراضات التي يمكن أن تنشأ في مواجهة هذا الكلام، لا حول موضوع ما سُمّي «نهاية العمل»، ولا حول ما ذكر عن «العولمة». فلو كان لي أن أعالج بشكل مباشر هاتين الحالتين المترابطتين بشكل وثيق في أي حال، لكنتُ حاولتُ أولاً أن أميّز بين الظواهر التي نلحظها بكثافة وراء هذين المصطلحين واللذين يمكن الاعتراض عليهما، وبين استعمالاتهما خارج إطار المفاهيم النظرية. وبالفعل، لا يمكن لأحد أن يُنكر بأنه سوف يحصل شيء ما للعمل في عصرنا، كما لواقعه ومفهومه. ما يحصل للعمل هو نتيجة لتطور التقنية والعلم، يُضاف اليه المنحى الافتراضي وعدم ارتهان العمل لمكان محدد بفعل التحكم الآلي الذي تأتي به العولمة، هذا مع العلم أن التناقضات فيما يخص مدة العمل تعود إلى وقت بعيد، زمن القرون الوسطى

المسيحية، كما بيّن ذلك لوغوف (Le Goff). ما يحصل بضاعف الميل الى تقليص زمن العمل، نعني العمل في وقت حقيقي وفي المكان الذي يتواجد فيه العامل جسدياً. كل ذلك يؤثر في العمل وفق الأشكال التقليدية التي نعرفها، إذا ما تم التعامل معه من خلال النظرة الجديدة الى الحدود، والى الاتصال الافتراضي والسرعة وانتشار الاعلام. هذا التطور يذهب باتجاه شكل من اشكال العولمة المعروفة والتي يصعب رفضها.

لكن هذه المؤشرات الظاهراتية تبقى جزئية ومتنافرة وغير متعادلة في تطورها، وهي تستدعي تحليلاً ثاقباً ومفاهيم جديدة من دون شك. هذا بالاضافة الى أنه يوجد فارق بين هذه المؤشرات الواضحة وبين طريقة التعبير عنها، والبعض قد يتكلم على مبالغة ايديولوجية أو مجاملة بلاغية غالباً ما تكون ضبابية حين نستعمل عبارات ومصطلحات «نهاية العمل» و«العولمة». وأعتقد أنه يتوجب علينا ان نتقد بشدة أولئك الذين يتجاهلون هذا الفارق، لأنهم يحاولون حينها طمس (أو تجاهل) المناطق من العالم والسكان والأمم والمجموعات والطبقات والأفراد اللذين هم بشكل كثيف الضحايا المنبوذون لهذه الحركة التي يُطلق عليها تسمية «نهاية العمل» و«العولمة». هذه الضحايا تشكو إما لكونها بدون عمل وهي قد تكون بحاجة اليه، أو لأنها تقدّم جهداً في العمل يفوق الراتب الذي تحصل عليه مقابل ذلك، في سوق عالمية لم تعد تقيم وزناً للمساواة بشكل نافر. هذه الحالة «الرأسمالوية» (حيث يلعب رأس المال دوراً أساسياً بين الواقع الحالي والوضع الافتراضي) تبدو مأساوية أكثر من أي وقت مضى في تاريخ الانسانية، إذا ما نظرنا الى الأرقام بشكل مطلق. فالانسانية لم تكن في أي زمن ربما أكثر ابتعاداً عن التجانس «المعولم» للعمل أو لانعدام العمل. هناك قسم كبير من الانسانية بدون عمل، لكنه يريد العمل، ويريد عملاً أكثر. وهناك قسم آخر يعمل كثيراً ويريد أن يعمل أقل، بل يود لو ينتهي من هذا العمل الذي لا يكافأ بالأجر الموازي لجهده في هذه السوق.

كل كلام فصيح يدور حول حقوق الانسان ولا يأخذ بعين الاعتبار اللامساواة الاقتصادية هو أشبه بكلام فارغ، شكلي أو مسفّ -ولا بد هنا من الكلام على منظمة التجارة العالمية والبنك الدولي والدين الخارجي الخ. هذه الحكاية بدأت منذ زمن بعيد، وقد تداخلت مع المسار الواقعي والدلالي لكلمات «المهنة» و«الوظيفة». ويعي ريفكين المأساة التي يمكن أن تتسبّب بها «نهاية العمل» التي لا يكون لها معنى الراحة الربّانية التي يُشار اليها في كتاب «مدينة الله» للقديس أغوسطينوس. لكنه في خلاصاته الأخلاقية والسياسية، وحين يكون عليه أن يحدّد المسؤوليات الواجب اتخاذها أمام «العواصف التكنولوجية التي تتجمّع في الأفق»، وأمام «العصر الجديد للعَوْلمة والاشتغال الآلي»، نراه يسترجع العبارات المسيحية حول «الأخوّة» والفضائل «التي يصعب تحويلها بشكل آلي» و«المعنى الجديد للحياة» و«القيامة» للقطاعات المهمّشة، و«نهضة الفكر الانساني»، وأظن أنه لا يلجأ الى هذه اللغة بالمصادفة، ولا من غير تمحيص. إن ريفكين يفكر حتى بأشكال جديدة من المحبة، مثل «دفع راتب افتراضي للمتطوعين، ضريبة القيمة المضافة على منتجات وخدمات التقنية المتطورة (تذهب حصراً لتغذية رواتب الفقراء العاملين في القطاعات المهمّشة)»، الخ. وهو في ذلك يستعيد بشكلٍ سحري نبرات خطاب قلتُ عنه منذ لحظات أنه يستدعي تحليلاً نسوياً معقداً ولكن من دون مجاملة.

كنتُ أود هنا أن أشدّد على وقت العمل، بالاستناد الى أعمال جاك لو غوف في أغلب الأحيان. ففي الفصل الذي يحمل عنوان «وقت وعمل» في كتابه «قرون وسطى مغايرة»[2] يبيّن كيف تزامنت في القرن الرابع عشر المطالبات من أجل تمديد وقت العمل، مع المطالبات من أجل تقصيره. نجد هنا المؤشرات الأولى لقانون العمل وللحق في العمل، كما سيتم اعتمادهما لاحقاً في شرعة حقوق الانسان. ان نموذج الشخص ذي النزعة الإنسية هو

(2) Jacques LE GOFF, *Un autre Moyen-Age*, Gallimard, coll. «Quarto», 1999.

الرد على مسألة العمل، ذاك أنه الشخص الذي بدأ بـ«علمنة» وقت العمل واستخدام الوقت الرهباني في النظرية اللاهوتية للعمل التي كانت سائدة آنذاك، والتي لم تندثر كلياً دون شك في يومنا. ان الوقت الذي لا يُنظر اليه فقط على أنه نعمة من الله، يمكن أن يُقاس ويُباع. في الفن الديني للقرن الرابع عشر، ترمز ساعة الحائط أحياناً الى صفات الشخص الإنسي - هذه الساعة التي عليّ أن استمر في النظر اليها، والتي تراقبني بدورها بوصفي عاملاً علمانياً. ويبيّن لو غوف كيف أن وحدة عالم العمل، بالقياس إلى عالم الصلاة أو عالم الحرب، لم تدم طويلاً، هذا في حال وُجدت في يوم من الأيام. فبعد «احتقار المهن»، «برز حد جديد للاحتقار يخترق الطبقات الجديدة وحتى المهن». وبالرغم من أن لوغوف لا يميّز كثيراً، كما يبدو لي، بين «المهنة» و«الحرفة» (كما أظن أنه يجب أن يفعل)، فإنه يصف ايضاً العملية التي أفضت في القرن الثاني عشر الى نشوء «لاهوت العمل» والى تبدّل الترسيمة الثلاثية (المصلّون، المحاربون، العاملون)[3] الى ترسيمات أكثر تعقيداً، تبدو معالمها في تنويع البنى الاقتصادية والاجتماعية وفي توزّع العمل بشكل أوسع.

الغفران

هناك اليوم عولمة، ومسرحة عالمية لمشهد التوبة والغفران المطلوبين. وما يحكم هذه المسرحة في آن هو ترسّبات الموروث الابراهيمي والواقع الجديد للقانون الدولي، وبالتالي المنحى الجديد للعولمة الذي اتجهت منذ الحرب الأخيرة المفاهيم المتحوّلة لحقوق الانسان والمفاهيم الجديدة للجريمة ضد الانسانية وللإبادة الجماعية وللحرب والعدوان، وهي العناصر الأساسية في ابهام الذات. اننا نجد صعوبة في رصد أبعاد هذه المسألة، ذلك أننا غالباً ما نغذّي الالتباس، خاصة في النقاشات السياسية التي تدور في العالم فتعطي

[3] «الذين يصلون، الذين يحاربون، الذين يعملون» تلك هي الترسيمة الوظيفية التي ميّزت المجتمعات الهندوأوروبية كما درسها جورج دوميزيل

زخماً الى مفهوم الغفران وتحمّله معاني جديدة. اننا نخلط في أغلب الأحيان، وبشكل مقصود في بعض المرات، بين الغفران وعدد كبير من الموضوعات القريبة: المعذرة، الأسف، العفو، مرور الزمن الخ. وهي معاني يرتبط بعضها بالقانون، وبالقانون الجزائي الذي لا يتلاءم من حيث المبدأ ولا يلتقي مع الغفران. فمفهوم الغفران، مهما بقي لغزاً في معناه الحصري، فإننا نلحظ أن مواصفات الشكل والصورة واللغة التي نلصقها به تعود الى الموروث الديني (لنقل الابراهيمي الذي يشتمل على اليهودية، كما على المسيحية والاسلام بكامل تجلياتها). فهذا التراث إذن، مهما كان معقداً ومتنوعاً، بل تناحرياً، فإنه في الوقت ذاته فريد، ويتجه نحو الشمولية، من خلال اتجاه أو إبرازه لشكل من أشكال مسرح الغفران. إذ ذاك، يتحول هذا البعد بالذات الذي يشكّله الغفران الى الاختفاء أثناء تلك العولمة، كما يزول معها أي مقياس أو حد مفهومي.

في كل مشاهد التوبة والاعتراف والغفران أو الاعتذار التي تكثر على الساحة الجيوسياسية منذ الحرب الأخيرة، وبشكل مسرّع منذ بضعة سنوات، لا نرى أفراداً فحسب، وإنما جماعات بأكملها، وتجمعات مهنية، وممثلي أعلى الرتب الكنسية، وملوك ورؤساء دول يطلبون «الغفران». انهم يعبّرون عن ذلك بلغة ابراهيمية لا تذكّر بلغة الدين المسيطر في مجتمعاتهم (كما هي الحال مثلاً مع اليابان أو كوريا)، ولكنها اللغة التي تحوّلت الى نوع من المصطلح الشامل في القانون والسياسة والاقتصاد أو الدبلوماسية: انها الوسيط، كما هي المؤشر على هذه الشمولية العالمية. ان تكاثر مشاهد التوبة وطلب «الغفران» يعني فيما يعني من دون شك «حاجة ضرورية طارئة وشمولية» للذاكرة: يجب أن نلتفت الى الماضي؛ إن فعل التذكّر، واتهام الذات، والندم والمثول أمام القضاء، يجب أن يحصل خارج إطار المحكمة القانونية وخارج محكمة الدولة الوطنية. نتساءل في هذه الحال، ما الذي يحصل على هذا المستوى. الاحتمالات كثيرة، وواحدة منها تقودنا تلقائياً الى مجموعة من الأحداث الفظيعة، تلك التي -

قبل وخلال الحرب العالمية الثانية- جعلت ممكناً و«سمحت» بكل حال مع محكمة نورنبرغ بإقرار دولي لمفهوم قانوني مثل «جرائم ضد الانسانية». شكّل هذا الأمر حدثاً «أدائياً» يصعب تبيان مدى اتساعه، حتى لو كانت كلمات مثل «جريمة ضد الانسانية» قد أصبحت الآن متداولة. لقد «أنتج» المجتمع الدولي هذا الحدث بالذات وسمح به في زمن محدد وفي مفترق معيّن من تاريخه يتقاطع - ولكن دون أن يمتزج- مع حقبة إعادة التأكيد على حقوق الانسان، ومع إعلان جديد لحقوق الانسان. ان هذا التحول أعاد صياغة المدى المسرحي الذي يتم فيه - بصدق أو لا - الغفران الكبير والمشهد الكبير للمغفرة التي تشغلنا. وهو غالباً ما يتخذ في مسرحته ذاتها ملامح اختلاج كبير. هل نجرؤ على القول إن هذا الاختلاج يشبه أيضاً اعترافاً قسرياً في بعض الأحيان؟ كلا، فهو يستجيب كذلك لحسن الحظ لمبادرة طيبة. لكن إذا كنا أحياناً نميل الى اعتبار ذلك كنوع من الهيجان الجماعي، فالأمر يعود الى كون المشهد يترافق مع مظاهر وطقوس آلية وخبث وحسابات مضمرة أو حركات خرقاء، تأتي لتشوّش على حفل الاقرار بالذنب. ها نحن أمام مشهد للانسانية بأسرها تهزّها بعنف حركة تسعى لأن يتشكّل إجماع حولها، ها هو الجنس البشري، وبشكل علني واستعراضي، يدّعي بأنه يتّهم نفسه فجأة بارتكاب كل الجرائم ضد نفسه، «ضد الانسانية». لأنه لو بدأنا باتهام أنفسنا وطلب الغفران عن كل الجرائم السابقة ضد الانسانية، لن يبقى هناك بريء واحد على سطح الأرض -وبالتالي لن يبقى إنسان واحد يستطيع لعب دور القاضي أو الحَكَم. نحن جميعاً نحمل في أفضل الأحوال موروث أشخاص أو أحداث نافرة لها ما يربطها بالأساس وفي العمق وبشكل لا يُمحى بجرائم ضد الانسانية. أحياناً تكون هذه الأحداث، وهذه المجازر الضخمة والمنظمة والعنيفة -والتي يمكن أن تكون ثورات، وثورات كبرى لها شرعيتها، ويُنظر اليها على أنها «شرعية»- هي بالذات التي أتاحت بروز وتطور مفاهيم مثل حقوق الانسان أو الجريمة ضد الانسانية.

هذا الاختلاج إذن قد يأخذ اليوم شكل أو صورة الاهتداء. انه اهتداء طبيعي يميل الى اتخاذ طابع الشمولية: ويتجه الى العولمة. لأنه، كما أعتقد إذا كان مفهوم الجريمة ضد الانسانية هو دليل الاتهام لهذا الاتهام الذاتي، وللتوبة والغفران المطلوبين؛ وإذا كانت قدمية ما هو إنساني من ناحية أخرى يمكنها لوحدها في النهاية أن تبرّر هذا المفهوم (انطلاقاً من هذا المنطق، ما من شيء أسوأ من جريمة ضد إنسانية الانسان وضد حقوق الانسان)؛ وإذا كانت هذه القدمية تجد هنا المدلول الأساسي، بل الأوحد لمعناها في الذاكرة الابراهيمية للديانات صاحبة الكتب المقدسة وفي التفسير اليهودي وخاصة المسيحي لما يسمّى «القريب» و«المثيل»؛ وانطلاقاً من كل هذا، إذا كانت الجريمة ضد الانسانية هي جريمة ضد الجانب الأكثر قداسة في الكائن الحي، وبالتالي ضد ما هو إلهي في الانسان، من خلال نظرية الانسان المتجسّد أو الانسان على صورة الله ومثاله (يشكّل موت الانسان في هذه الحال، مثل موت الله الجريمة نفسها)، فإن «عولمة» الغفران تشبه حينها هذا المشهد الضخم للاعتراف الذي نراه، وهو يأخذ إذن شكل اختلاج - اهتداء - اعتراف بطابع مسيحي افتراضي، ويشكّل عملية تنصير لا تحتاج إلا الى بركة الكنيسة المسيحية. هذه العملية يمكنها أحياناً، ودون أن يتغيّر شيء في مضمونها، أن تتستّر خلف مظاهر إلحادية وإنسية ودنيوية صارخة: من هنا تكون الانسانية على استعداد لتتهم نفسها بارتكاب الجريمة ضد الانسانية. انها تتهم نفسها، وتشهد بنفسها ضد نفسها، أي انها تتهم نفسها كما لو كانت آخر: الذات بما هو الآخر.

إذا نظرنا الى هذه العملية على انها تطور هائل وتحوّل تاريخي، و/ أو مفهوم لا يزال يكتنف الغموض حدوده، ولا تزال أسسه هشّة (وأميل من ناحيتي الى اعتماد التقويمين)، فلا يمكننا أن ننفي هذا الأمر: ان مفهوم «الجريمة ضد الانسانية» يبقى الأفق لكل جيوسياسة الغفران. انه يؤمن له مادة خطابه وشرعيته. خذوا المثل الرائع للجنة «حقيقة ومصالحة» في افريقيا الجنوبية

الذي يبقى فريداً في نوعه بالرغم من أوجه الشبه -أوجه شبه فقط- لبعض السوابق في اميركا اللاتينية، وتحديداً في التشيلي: ان ما أعطى التبرير الوحيد والشرعية المعلنة لهذه اللجنة، هو تحديد نظام التمييز العنصري على أنه «جريمة بحق الانسانية» من قبل المجتمع الدولي عبر الأمم المتحدة. يمكننا أن نعدّد مئة مثل آخر، والأمثلة لا تحصى، وكلها تستند الى هذه المرجعية التي تشكّل الضمانة.

السلام

أما بالنسبة للسلام، وبما أني لن أتمكن من إفراد تحليل يتلاءم أكثر مع هذا الموضوع الهام الذي يشغلنا ويليق به، فإني سأكتفي بكلمة موجزة أستوحيها مباشرة من عنوان لقاءاتنا هذه «مداولات القرن الحادي والعشرين»: «نحو عقد عالمي جديد؟». يبدو لي أنه لو كان علينا أن نستخلص أمثولة من الظواهر الأخيرة التي لا نجرؤ حتى على تسميتها «حروب» (بسبب التحولات الدلالية التي تورّط الدور الملتبس للدولة في «تدخلات» كهذه -ما أطلق عليه حرب الخليج، ورواندا، والكونغو، والكوسوفو، وتيمور الخ. وهي مظاهر مختلفة فيما بينها في ما يعود الى منطق السيادة)، فإن هذه التدخلات، متأخرة أو لا، ناجحة أو لا، والتي جاءت باسم الحقوق العالمية للانسان، بهدف محاكمة رؤساء دول وقادة عسكريين أمام محاكم جزائية دولية، أعادت النظر ولحسن الحظ بمبدأ سيادة الدولة المحاط بالتقديس؛ ولكن الأمر تم في ظروف غالباً ما تدعو الى القلق. وكما ذكرت آنّا أرانت فإن سيادة الدول الصغرى وحدها هي التي تنتهك باسم المبادىء العالمية، وتمسّ من قبل الدول العظمى التي لا تسمح أبداً بمس سيادتها الخاصة، في الوقت الذي نراها توجّه وتستبق قرارات وأحياناً مداولات المراجع الدولية المختصة، لضمان استراتيجيتها السياسية والعسكرية والاقتصادية

الخاصة، والسبب يعود الى أن هذه الدول القوية تملك المقدرة الاقتصادية والتكنولوجيا العسكرية الضرورية. فالعقد العالمي المستقبلي يجب أن يقيم اعتباراً لهذا الواقع: ما دامت المراجع الدولية لا تملك الاستقلالية في المداولة واتخاذ القرار، وخاصة في اللجوء الى القوة العسكرية، ما دامت لا تملك قوة القانون الذي اوكل اليها أن تمثّله، فإن أي مس بسيادة الدول باسم حقوق الانسان يُعتبر مريباً ويكون عرضة لمخططات مشبوهة تتطلّب منا أن ننظر اليها دوماً بحذر.

عقوبة الاعدام

ان مسألة عقوبة الاعدام الخطيرة لا تنفصل عمّا ذكرته للتو. لأنه، ومن غير أن أسترجع تاريخ النضالات الطويلة المطالبة بإلغاء عقوبة الإعدام التي نمت منذ قرون، حتى في الولايات المتحدة، فإنه علينا على الأقل أن نتذكر هذا الأمر البديهي: ان الاتفاقات والاعلانات الدولية حول حقوق الانسان والحق في الحياة، ومنع التصرفات العنفية -وهي لا تنسجم أبداً مع عقوبة الاعدام- (ليس لديّ الوقت الكافي لكي أعدّد هذه الاعلانات، لكني أشير الى أنها جميعها انبثقت عن الأمم المتحدة)، هي التي شكّلت باستمرار منذ الحرب العالمية الثانية بصورة مباشرة أو غير مباشرة نوعاً من الضغط على الدول، كان له أثره على عدد كبير من الدول الديموقراطية عندما اتخذت قراراً بإلغاء عقوبة الاعدام. كانت دائماً مرجعية متخطية للدول ولسيادتها هي التي تفرض على الدول (شكّلت دائماً عقوبة الاعدام، مثل العفو، أحد علامات سيادتها البارزة) التخلي عن عقوبة الاعدام (في الظاهر كان الأمر خياراً ذاتياً، إلا أنه في الواقع كان إلزاماً دولياً). هذه هي الحال بالتأكيد في اوروبا، وفي فرنسا منذ أقل من عشرين سنة، والأمر يصح على حوالي خمسين دولة في العالم. بمكنتنا القول مع بعض رجال القانون إن هذا التوجه المتصاعد

لإلغاء عقوبة الاعدام يتحوّل الى «قاعدة عرفية في القانون الدولي»[4] كما يُقال في الانكليزية، والى «قاعدة مُلزمة»[5] كما يُقال في اللاتينية. ونحن والحالة هذه نعلم إن من بين البلدان التي تقاوم هذا التوجه، بين الدول الوطنية التي تقدّم نفسها على أنها من الديمقراطيات الغربية الكبرى ذات التراث المسيحي-الأوروبي، تبرز الولايات المتحدة التي هي اليوم (وبعد نقاشات حامية، قديمة وحديثة حول هذا الموضوع الذي ليس لديّ الوقت للتذكير به) الدولة الوحيدة -على ما أعلم- التي لم تُلغِ عقوبة الاعدام فحسب، وإنما تطبّقها بشكل مكثّف ومتصاعد وعنيف، ولنقل أيضاً تمييزي وأحياناً أعمى -والأمثلة كثيرة على ذلك. فباسم جمعيات دولية أخرى، وباسم البرلمان الدولي للكتّاب الذي لي شرف الانتساب اليه، وباسمي الشخصي، أطلب ان تُدرج قضية عقوبة الاعدام على شكل نداء علني في أي نص يعود الى «العقد العالمي الجديد». ها أنا قد انتهيتُ مع تجاهلي بأماني.

[4] "customary norm of international law"

[5] "jus cogens"



3
العلم والتكنولوجيا والعولمة
فرنشسكو سغاستي

ان للعولمة وجهين مختلفين جداً انطلاقاً من اية منطقة من العالم ننظر اليها. ان المدن الكبرى في شمالي الكرة الأرضية لا تشارك في الرؤية ذاتها مع مدن الجنوب. ولكي أساهم في توضيح وجهة نظر أهل الجنوب، سوف أقترح أربعة أمثلة من تجربة البيرو.

منذ بضعة اسابيع توفي ثمانية وعشرون تلميذاً في قرية منعزلة في جبال البيرو. لقد أرادوا تحضير الحليب في وعاء كان يحتوي على سم لمكافحة الحشرات بالغ الفعالية. وبما أن هؤلاء الأطفال لا يجيدون القراءة فقد قضوا مسمومين. أوضح هنا أن سم مكافحة الحشرات المشار اليه كان قد مُنع في كل البلدان الصناعية تقريباً، لكنه لا يزال يصدّر للبلدان الفقيرة.

المثل الثاني يتعلق بعيد تقليدي يُحتفل به في كاجاكرا، في شمال البلاد. في كل عام، يهدي فلاحو البطاطا بعضهم بعضاً البذار الذي أنتج أفضل المحصول في ذاك الموسم. انها لحظة للافتخار لأن الفلاحين يشعرون بالسعادة إذ يساهمون في إنجاح مواسم جيرانهم مستقبلاً. اتسم العيد هذه السنة بحضور شركات دولية كبرى أخذت عيّنات من البذار المحسّن من أجل الاستثمار به ومن ثم تسويقه لحسابها.

ان المؤشرات الاقتصادية العامة في البيرو رائعة. فمصارف الأعمال والشركات الوسيطة تؤكد ذلك: البيرو يقدّم توظيفات مربحة، لأن التضخم متدن والفوائد مرتفعة. لكن لا يشعر المواطنون في البيرو للأسف بمفاعيل هذا الوضع الاقتصادي الصحي. فـ50% من السكان يعيشون تحت خط الفقر منذ عشر سنوات. و20% يعيشون تحت عتبة تسمّى «حرجة»، إذ انهم لا يمتلكون حتى الموارد الضرورية للغذاء. ويجري الكلام غالباً، هنا وهناك، عن نهاية العمل. في حال كهذه، من الملائم التحدث عن نهاية الاستخدام. ان ثلثي اليد العاملة في البيرو يشكو من البطالة أو من الاستخدام المحدود. ومن تاريخ اليوم حتى العام 2005، سيتجاوز عدد طالبي الاستخدام العدد المماثل في الاتحاد الأوروبي.

أثناء مؤتمر دولي عُقد منذ فترة وجيزة، اشتكى بنجامين باربر، وهو خبير في العلوم السياسية، من الحالة السياسية في الولايات المتحدة. فقد أكّد أن الديمقراطية في الولايات المتحدة تحوّلت الى مهزلة، إذ انه في كل أربع سنوات يتم انتخاب عصابة جديدة من «الأوغاد» في السلطة. بالنسبة لبلدان الجنوب، إنها في المقابل فكرة جذّابة، لأنه عندنا يبقى «الأوغاد» في السلطة خمسة عشر أو ستة عشر عاماً: أود لو كان بوسعي أن أخلعهم بطريقة شرعية كل أربع سنوات!

كما نلاحظ، ما يُشتكى منه في الشمال غالباً ما يُعتبر مطلباً طموحاً في الجنوب. ان تقدم البلدان المصنّعة يجرّ غالباً زعزعة متزايدة في البلدان النامية. ان دروبنا تفترق بغاية الوضوح.

التصدع الاجتماعي العالمي

في عام 1989، لحظة سقوط حائط برلين الذي أحدث موجة من التهليل العام، وفي الوقت الذي بدأت فيه طلائع العولمة بالظهور، استقرأتُ هذا التصدع الاجتماعي العالمي. كان بإمكاننا منذ ذلك الحين تلمّس حالة من

التعقيد لم تكن مسبوقة، حالة غريبة ومتناقضة: ان العولمة قد تقرّبنا من بعضنا البعض، لكنها تعزّز الفوارق الاجتماعية والمالية، سيما الثقافية التي تبعدنا عن بعضنا.

ان التصدع اليوم أكيد. فالثروة والسلطة محصورتان الى حد يجعل المعرفة بحد ذاتها موزعة بشكل غير عادل. ان معدّل دخل الفرد في البلدان الأربعة والعشرين الأغنى في العالم هو 65 مرة أكثر من دخل الفرد في في البلدان الـ 42 الأكثر فقراً، وان موازنة البحث في المجموعة الأولى يفوق بـ 250 مرة موازنة البحث في المجموعة الثانية. انه يُخشى من بروز حضارتين تختلف رؤيتها كما يختلف دورهما جذرياً: الأولى تُنتج وتستثمر المعارف، والثانية تتلقى المعارف بصورة سلبية لأنها لا تمتلك الوسائل للافادة منها. وقد ذهب أحد الخبراء بهذه الفكرة بعيداً أثناء مؤتمر عُقد في سيانل منذ مدة قريبة، فأكّد أننا قد نشهد ولادة جنسين من البشر: الأول «تقليدي»، والثاني الذي قد تولّده معارفنا حول المورثات الجينية.

ما العمل؟ لا بد لنا أولاً من أخذ بعض المسافة. فمن دون أن ننزلق نحو الاعتقاد بأن العولمة يمكن أن تحلّ جميع مشاكلنا، علينا أن نزيل من فكرنا أننا عاجزون وأسرى تكنولوجية قادرة على كل شيء. بإمكاننا اللجوء الى كل الوسائل الضرورية من أجل بناء تعاون دولي في مجال العلوم والتكنولوجيا. وهذه الفكرة ليست حديثة العهد: منذ عام 1963، قامت الأمم المتحدة بتنظيم مؤتمر في جنيف، بهدف مساعدة الدول الأقل تطوراً على السير بالجهاد التقدم. في تلك الحقبة، كان يُنظر الى المعارف العلمية على انها منتجات تستطيع الدول النامية شراءها بشرط أن يكون لديها الامكانيات.

منذ أكثر من عشرين سنة، أطلق مشروع جديد على أمل تقليص مظاهر انعدام التوازن: لقد أدركت البلدان الصناعية ان العلوم والتكنولوجيات هي وسائل تتيح للناس امكانية الإيذاء أو الشفاء، كما تتيح إمكانية التباعد أو الثراء. ولقد سمعنا منذ ذلك الحين اعلانات عديدة، ولكننا لم نرَ حتى

الأن نتائج ملموسة: ستة بلدان نامية فقط تمكنت من تطوير معارفها وتزويد نفسها بوسائل جديدة.

إعادة تحديد التنمية والتقدم

يترجب على المجتمع الدولي أن تكون له الرغبة والإرادة في التعاون، وفي إدخال الحد الأدنى من المعارف التكنولوجية الى كل بلد. ان الحق في الدخول الى عالم الانترنت والحصول على المعلومات حقّ أساسي بالنسبة للجميع، ويجب أن يأتي حصيلة مبادرة دولية. هذا الهدف هو بمتناول أيدينا، والمطلوب فقط أن نسعى لتحقيقه. في الأساس، وسواء رغبنا في ذلك أو لم نرغب، ليست الدول هي المحرك الأساسي للتغيير، إذ أنها أخلت الساحة للقطاع الخاص ولرجال الفكر وللمنظمات الدولية. من هنا فإن منظمة الصحة العالمية أشركت ممثلين عن كل هذه القطاعات لتنجح في مشروعها حول التلقيحات. واليوم، على اليونسكو أن تلعب دورها، لأنها المنظمة الوحيدة المعنية بالعلوم والتكنولوجيات داخل الأمم المتحدة.

في العشرين أو الثلاثين سنة القادمة، علينا أن نتوصل الى تحديد جديد للتنمية وللتقدم. من المؤكد اليوم أن التنمية لا تعني المقدرة على الاستهلاك وبلوغ مستوى معيّن من العيش. ولا يمكننا أن نحكم على البلدان النامية من خلال استهلاكها للطاقة وللمواد الأولية فقط.

اننا نعيش نهاية ايديولوجيا باكون، التي دخلت حياتنا منذ حوالي اربعمائة سنة، والتي يمكن تلخيصها بثلاث ركائز: ضرورة الافادة من العلم الذي يولّد المعرفة؛ ضرورة استعمال العلم، ليس لفهم الله فقط، وإنما لتحسين مصير الانسان على الأرض؛ ضرورة إدماج المؤسسات والدولة في استثمار العلم. لقد آمن باكون بالانسان وجعله في صلب ايديولوجيته.

ان العلم قد تغيّر اليوم بشكل جذري، فوعى حدوده كمولّد للمعرفة واستعان بالنظم الاخلاقية والجمالية من أجل تعزيز اكتشافات العقلانية.

نحن نعلم اليوم كم يمكن أن تكون المعارف ملتبسة وواعدة وخطرة في الوقت ذاته. لقد أعيد النظر كذلك بالتقدم بحد ذاته، ونحن نشهد إعادة تحديد له. أخيراً، لا بد من القول إن الانسان نفسه قد تغيّر منذ أيام باكون. والعلاقات بين الرجال والنساء اعتراها الكثير من التبدل، والأمر يصح كذلك على العلاقات بين الانسانية ومحيط الفيزياء الاحيائية. اننا نقدّر أخيراً صعوبة قيام التوازنات.

وما دامت ايديولوجيا باكون قد تحلّلت من تلقاء ذاتها، فإنه يقع على عاتقنا أن نحدّد ايديولوجيا المستقبل. واذا استندنا الى ما تعلّمناه في الماضي، ندرك انه علينا تخطّي قيام المعرفة والعقلانية لنُدخل الأخلاقية والجمالية. اننا نعلم أنه علينا أن ننظر أبعد من الحضارة الغربية لنأخذ في الحسبان كل الحضارات. في العشرين أو الثلاثين سنة القادمة، يتوجب علينا إذن إطلاق حوار بين ثقافاتنا لكي نفهم كيف نعي كلمتي «التنمية» و«التقدم».



II
التكنولوجيات الجديدة والثقافة

هل ان اقتصاد السوق الذي يعتمد على مجموعة من التبادلات للبضائع بين المشترين والبائعين هو في طريقه الى إخلاء الساحة لاقتصاد الشبكات الذي يتيح لمورّدي «حق الدخول» ولمستخدمي «دفق التجارب» التبادل دون تحويل السلع؟ إذا كان بوسعنا منذ الآن استباق الايجابيات التي يوفرها اقتصاد الشبكات هذا بفعل تداول بعض التكاليف على الانترنت كما هي الحال مثلاً في حماية البيئة، فإن المخاطر التي تحوم في الأفق كثيرة، إذ يجري الكلام غالباً على الحصر المتزايد للسلطات وقيام احتكارات على ملكيات التراخيص. وإزاء خطر «التسليع» الكامل للثقافة، يشدد جيريمي ريفكين على ضرورة إنشاء سلطات مضادة.

أما ميشال سيرّ فإنه إذ يعيد تحديد الثقافة على أنها مسار إفرادي مبني على امتلاك واستعمال محلي وخاص للتكنولوجيات ومضامينها، يدافع عن الفكرة القائلة إن الثقافة ليست في خطر. ان التحولات التي تفرضها التكنولوجيات الجديدة مثل بروز ذاكرة جماعية وموضوعية على حساب الذاكرة الذاتية، لا يجب أن تخيفنا، ويمكن اعتبارها كما يقول ميشال سيرّ جزءاً لا يتجزأ من عملية التطور البشري.



1

عصر الدخول الى الشبكة: رهانات وآفاق

جيريمي ريفكين

لقد شهدت الأشهر الأخيرة الكثير من النقاشات حول ثورة التجارة الالكترونية، من البرمجيات الجديدة الى تكنولوجيات المعلومات والمواقع الالكترونية وما عُرف بـ«الأعمال من أجل الأعمال» (business to B2B) والأعمال من أجل المستهلك (business to consumer B2C) والعولمة[1]. ان السؤال الأول الذي يطرحه عليّ في «وارطن سكول» حيث أدرّس، مديرو الشركات الآتون من مختلف أنحاء العالم والذين يشاركون في برنامج التدريب، يتلخص بشكل عام كما يلي: هل نحن أمام اقتصاد جديد؟ لا يتعلق الأمر بنظري باقتصاد جديد وإنما بشيء أعمق من ذلك بكثير.

الثورة الاقتصادية

ان التكنولوجيات الجديدة تؤدي الى نشوء نظام اقتصادي جديد يختلف عن رأسمالية السوق، كما تختلف هذه الأخيرة عن المركنتيلية(*) التي سبقتها.

---

(1) هذا النص الذي قُدّم في اليونسكو أثناء الجلسة 17 من «حوارات القرن الحادي والعشرين» في 9 آذار/ مارس 2001 نُشر بصورة مجزأة في صحيفة «لوموند ديبلوماتيك» (تموز/ يوليو 2001).

(*) المركنتيلية هي نظام اقتصادي نشأ في أوروبا بعد تراجع الاقطاعية وانهيار بنيتها، من أجل تعزيز ثروة الدولة بتنظيم الاقتصاد واعتبار المعادن الثمينة ثروة الدولة الأساسية (المترجم).

لماذا عاني مالياً نظامٌ بيع وشراء الأسهم بواسطة النظام الالكتروني NASDAQ وتفتّت قيمة التكنولوجيا المتطورة؟ هناك عدة أسباب لذلك، لكن أهمها هو أننا نحاول أن نزرع هذه التكنولوجيات الجديدة في نظام سوق قديم، وهو بالتأكيد أمر مستحيل. اننا نستخدم اليوم تكنولوجيات تمكننا من تنظيم حياتنا بسرعة لم تكن الأسواق قد أعدّت نفسها لها. ومن الآن حتى منتصف القرن الحادي والعشرين، سوف نصبح رأسمالية السوق عنصراً هامشياً في الاقتصاد والتجارة العالميين. نحن نعيش الآن تحولاً تاريخياً جذرياً، ينقلنا من تبادل السلع والأسواق إلى علاقات مبنية على الدخول إلى الشبكات.

ان آخر تحول كبير في النظام الاقتصادي حصل بين القرنين الخامس عشر والتاسع عشر، إذ برزت مجموعة من التكنولوجيات الجديدة في أوروبا أدّت إلى التطور الأكبر للتجارة منذ أيام الإمبراطورية الرومانية. فالتقنيات الزراعية الجديدة في نهاية القرون الوسطى سمحت بزيادة هائلة في الانتاج الغذائي حتى بلوغ الفائض. كما سمحت البوصلة للبحّارة الأوروبيين باستكشاف الأرض واكتشاف موارد جديدة وإقامة أسواق جديدة. ولقد اكتشف الرهبان البندكتيون الساعة الميكانيكية من أجل ضبط وتنظيم الوقت والتجارة بشكل فعّال. بدوره أعطى اكتشاف الطباعة زخماً للتواصل وللعلاقات التجارية. ثم كان المحرّك البخاري. واليوم يمكننا تخزين الطاقة الشمسية، والذهاب أبعد من ذلك. هذه التكنولوجيات مجتمعة أدخلت السرعة وأتاحت قيام علاقات. أمّا الاقتصاد الاقطاعي الذي كان يقتصر على حدود مُلكية الأراضي، وعلى الزراعة التي تؤمّن المؤونة، وعلى التزامات الملكية المشتركة، فهو نظام بطيء وقديم لا يتلاءم مع السرعة التي كانت تؤمنها التكنولوجيات للتجارة؛ لذا فإن حقوق الملكية المشتركة أفسحت في المجال أمام تبادل الملكية وأمام الأسواق.

هكذا هي الحال في يومنا الحاضر. اننا نوشك أن نشهد حدوث ثورة مشابهة لثورة الكهرباء، لأن التكنولوجيات تتيح لنا اليوم أن نعمل بسرعة

مغايرة تماماً. وستعاني الأسواق منذ الآن من البطء الشديد الذي لن يمكّنها من اللحاق بهذا التطور. ان الفكرة التي لدينا عن الطبيعة الانسانية، وعن العقد الاجتماعي، وعن العلاقات التي نقيمها مع معاصرينا، ومع الكائنات الحية الأخرى، ومع «الأرض» التي نعيش عليها، سوف تتبدّل من جرّاء هذا التحول. من هنا سوف نرى في مجال الاتصالات التجارية الأساسية أن الانتقال من الجغرافيا التي نظمنا على أساسها التجارة منذ عشرة آلاف سنة، الى التحكم بالفضاء لن يمر دون أضرار. لقد تبدّلت قواعد اللعبة، ونحن ننتقل من الأسواق الى الشبكات. يتميّز السوق بالتقاء بائع مع مشترٍ يتفاوضان من أجل تبادل سلعة أو خدمة. يربح البائع مالاً من خلال الهامش الذي يتحقق في التحويل والذي يتضاعف بقدر حجم عملية التبادل. بهذه الطريقة تُعرّف الرأسمالية في «وارطن سكول». أما في النموذج الجديد الذي تقدّمه الشبكات، فلا يوجد لا من يبيع ولا من يشتري، وإنما مورّدون ومستعملون، عارضو خدمة وزبائن. ان الملكية موجودة دائماً، لكنها تبقى بين يدي المنتج، ويحق للزبائن الدخول اليها عبر «وقت مقتطع» يتخذ أشكالاً متعددة: الانتساب، الاشتراك الاستئجار أو الاذن بالاستعمال. اننا لا ندفع من أجل انتقال الملكية أو السلعة مكانياً، وإنما من أجل «دفق الخبرات» التي يحق لنا الدخول اليها في وقت معيّن.

من الأسواق الى الشبكات

ان الأسواق لا تتطوّر بشكل مطّرد ولا تسير بصورة خطّية، فهي حفرة أي أن لها بداية ونهاية. أما التكنولوجيات الجديدة فهي موجّهة آلياً: انها تتبادل الدفق الهائل بشكل متواصل، 24 ساعة في النهار وسبعة أيام في الأسبوع. فالنماذج الحفرة والمتقطعة هي شديدة البطء بالنسبة لها.

من هنا فإن «أمازون كوم» Amazon.com يعتبر سوقاً و«نابستر كوم» Napster.com يسعى ليتحول الى شبكة. يستعمل «أمازون» التكنولوجيات

الجديدة، لكنه يحافظ على القواعد القديمة للتجارة: يعرض بائع قرصاً مدمجاً لمشتر عبر تواصل الكتروني، ثم يسلّم السلعة في منزل الشاري. بالمقابل، لا ندفع لدى «نابستر» للحصول على القرص، وإنما (إذا أُتّبع هذا النموذج) من أجل اشتراك لثلاثين يوماً، يتيح دخولاً لا محدوداً الى دفق من الموسيقى أثناء تلك الفترة المحددة. وفي الوقت الذي تستلزمه عملية التسجيل والتسليم لزبون واحد باستطاعة «نابستر» أن «يشحن» خدمته الى ملايين من الأشخاص في الوقت ذاته. في الأسواق تُعتبر البضائع ممتلكات، وهذا ما يحدّد سلّم الموارد وقيمتها. في الشبكات، السلعة هي الزمن الانساني، وانطلاقاً من ذلك تحدد قيمتها. في علم التسويق يُعرف ذلك بقيمة وقت الزبون (lifetime value LTV): إذا كانت كل لحظة من حياتك يمكن أن تكون سلعة، فكم تساوي؟ ان الأسواق تقدم فرصة لربح المال بإدخالها هامشاً على كل عملية تحويل، إلا أنه مع التكنولوجيات التي تعمل بسرعة تفوق الضوء يقترب سعر عملية التحويل من الصفر. وهذا ما يُلغي الأسواق، لأن وسائلها غير كافية للاستمرار في جني الأرباح. والمشكلة تواجه كل الصناعات.

لنأخذ مثل كاتب يبيع كتابه الى ناشر في النظام المتبع في السوق. هناك هامش للربح في كل مرحلة من مراحل انجازه، من الانتاج الى التسويق، من المطبعة الى المكتبة، مروراً بتاجر الجملة والموزّع. لكن عبء مجموع هذه الهوامش يقع في النهاية على الشاري. تلك كانت القاعدة، على الأقل الى أن عدّلها ستيفان كينغ منذ سنتين، حين باع مخطوطته الى دار «سيمون وشوستر» لقاء عدة ملايين من الدولارات، بهدف توزيع نسخة وحيدة الكترونية، بدل ملايين النسخات المطبوعة من الكتاب. هنا تكمن الجدّة. هل يستطيع السوق بملايين الكتب التي هي أشياء حسّية، أن يصمد في وجه الشبكة حيث يمكننا أن ندفع من أجل دفق من الخبرات تكون في متناول أيدينا؟

من المُلكية إلى الدخول في الشبكة

هناك تحوّل أكبر هو في طور الحصول: الانتقال من المُلكية إلى الدخول في الشبكة. لقد نشأنا على الفكرة القائلة إنه في نظام السوق من المفيد اقتناء بعض السلع لأن قيمتها تزيد مع الوقت. لكن في عالم يصبح فيه كل شيء وبسرعة فائقة قديماً وغير صالح للاستعمال لصالح شيء آخر، ما الفائدة في أن نشتري؟ اننا ندفع من أجل خبرة شاملة في الزمان، وليس من أجل ممتلكات محسوسة ترتبط بالمكان. والتبدل الأساسي يتعلق بطبيعة الانتاج. في عصر رأسمالية السوق، كانت السلع الأساسية ممتلكات محسوسة أو خدمات. انه شيء لا يزال أساسياً، لكن لم تعد هناك هوامش. في عصر الشبكات ماذا تبيع شركات عابرة للدول مثل AOL (لتأمين الخدمات بواسطة الإنترنت) والتايم ووارنر وديزني وفيفاندي وسوني أو كذلك المجموعة الاعلامية News Corporation؟ تقول انها تبيع «المضمون». اني أحب هذه التورية التي تعني بكلمة «مضامين» آلاف السنين من الخبرات الثقافية المتراكمة. ان هذه الشركات الضخمة تنتشر بين المعرفة والأشكال المجازية التي نعيش معها، ثم تعيد تفكيكها لتجعلها في متناول أيدينا مقابل دفع المال. فالتجارة الحديثة هي ثقافية ورمزية. اننا ندفع من أجل خبرات: هذا ما يسمّى «المضمون».

الى أين سيصل هذا التحول؟ حين كنتُ أدرس الاقتصاد في «وارطن» في الستينات، كانوا يعلّموننا أن رأس المال يُقاس بما نمتلك. ان رأس المال الأساسي في يومنا هذا هو الثقة التي توحي بها مؤسسة ما. يكفي أن نلاحظ ذلك: لا أحد يريد أن يكون شركة جنرال موتورز ولكن الجميع يريد أن يشبه بشركة «نايك». لو نظرنا الى جنرال موتورز لتبيّن لنا أنها الشركة الرأسمالية الأضخم والأقوى في العالم. انها تمتلك رأسمال وتجهيزات وآلات، لكنها لم تعد من بين الأربعين شركة الأولى وفق تصنيف بورصة نيويورك. أما شركة «نايك» فليس لها رأسمال منتج: انها تقوم بإنتاج أحذيتها بواسطة ملتزمين

غير معروفين في جنوب شرق آسيا -انها تدفع تكاليف التشغيل فقط. في الواقع، ان زبائن هذه العلامة يدفعون ثمن الحق في الدخول الى أسطورة «نايك». انها حالة عبقرية من ناحية التسويق، لكنها تعيسة من ناحية الخبرة والثقافة.

ان «نايك» هي مؤسسة ابتكار. انها مفهوم، وفكرة: هي رأسمال فكري، فكرة تسويقية، وإنتاج ثقافي. ولقد كان لمدرسة فرانكفورت في الثلاثينات والأربعينات استبصار لما ستؤول اليه الأحوال. اننا لا نزال ندرّس الاقتصاد مع التأكيد على أن الرأسمال يُقاس بالمقتنيات التي بحوزتنا. لكن إذا كان رأسمال إحدى المؤسسات غير ملموس، إذا كان رأسمالاً عقلياً، من نوع الأفكار والقصص والخبرات والانطباعات الذهنية، فكيف يمكن تقديره؟ إذا بالغتَ في تقييمه فإن الدولة تطالبكَ بضرائب توازي هذا الحجم. وإذا أعطيته قيمة أقل، فإن المساهمين يلومونك بأنك لم تطوّر قيمة أسهمهم. ان قصة «نايك» قد لا تعني شيئاً غداً: انها ليست سوى قصة. اننا نجد أنفسنا اليوم ملزمين بإعادة النظر بأساليب المحاسبة، دون أن نعرف بعد كيف السبيل الى ذلك. ونحن في اللحظة الراهنة لا نزال نعيش في النظام القديم، نظام الأسواق. لحسن الحظ، هناك شباب في اوروبا والولايات المتحدة يعترضون على استغلال الأطفال. ان تصنيع زوج الأحذية يكلّف «نايك» دولاراً واحداً. وهذه السلعة دون شك يجب أن تستجيب لانتظارات الزبائن، لكن الحذاء لا يعدو كونه مظهراً واحداً مما ينتظرونه. لماذا يتوجب على الأولاد وأهلهم أن يدفعوا مائة دولار لحذاء كلّف دولاراً واحداً؟

كلنا يعرف ألعاب «الاغو» التقليدية: حين نرغب فيها، نذهب لشرائها من أحد المخازن، ثم نعود إن رغبنا في شرائها مرة ثانية. أما أصناف الألعاب الجديدة فهي موصولة بالمواقع الالكترونية: انك تدفع من أجل استعمالات جديدة تود إضافتها الى اللعبة التي تشكّل القاعدة الأساسية. يُقترح عليك أن تقوم باشتراك أو بانخراط مدفوع لكي تتمكّن في أي وقت من شحن

الاستعمالات الجديدة لألعابك. ان طفلك لا ينظر إلى اللعبة كسلعة يمتلكها، وإنما كتدفق من الخبرات يمكنه الافادة منها في وقت معيّن. انه تحوّل رئيسي. لم تعد الملكية هي التي تحدّد قيمة الشخص، وإنما الدخول إلى هذا التدفق من الخبرات الذي يؤشر على المظهر الخارجي الجديد للثراء بالنسبة للأجيال القادمة. لهذا السبب تحوّل مفهوم الدخول إلى صورة مجازية بالغة الدلالة، لها القوة ذاتها التي كانت ترمز اليها المُلكية سابقاً.

يمكننا الكلام كذلك على السيارة التي كانت في القرن العشرين نقطة ارتكاز رأسمالية السوق ونمط حياة العصر الصناعي. منذ بضعة أشهر كنتُ إلى جانب رئيس مجلس إدارة فورد في ايطاليا أمام سبعمائة موزّع لهذا النوع من السيارات. قلتُ لهم بألا يغفلوا الكثير من الأوهام، لأن شركة فورد لو كان الأمر باستطاعتها فإنها لن ترغب في بيع سيارة واحدة. ففي السوق يبيعونك سيارة، والعلاقة الوحيدة التي يقيمها المصنّع معك هي المفاوضة من اجل استعادة السيارة ضمن الشبكة. ان المصنّع يفضل أن يؤجّرك سيارة لمدة سنتين، ضمن علاقة مستمرة مع شبكته، وان يجعلك تدفع ثمن دفق خبرات السياقة، بدل امتلاك السيارة. لقد تبيّن أن نسبة التجديد من خلال نظام التأجير الطويل المدى تبلغ 54% مقابل أقل من 25% في حال الشراء. إن ثلث الشاحنات الأميركية مؤجّر اليوم. انه تبدّل جذري في مفهومنا للمُلكية: الشبكة وليس السوق.

حماية أفضل للبيئة

لقد تساءل الرهبان ربما في القرن الخامس عشر إن كانت هذه الحالة المستجدة التي عُرفت بالرأسمالية جيدة أو سيئة. في الواقع، ان كل الحقبات الاقتصادية الكبرى في التاريخ مثّل الاحتمالين. انها ليست صاخبة ومهلّكة ومسبّبة للاضطراب وحافلة بالتحديات فحسب، وإنما مثيرة للشغف كذلك. انها تحمل الأرباح للبعض والاستغلال للبعض الآخر. انها فوضى حقيقية.

وحين يكون علينا الانتقال من تبادل المُلكية ونظام السوق، الى الدخول في نمط العلاقة المميّزة للشبكات، سيكون الأمر كذلك، وربما أسوأ. وبالفعل سوف تنشأ شبكات «جيدة» وشبكات «سيئة».

اني أنتقد منذ فترة طويلة سياسة الشركات إزاء محيطها. ولقد بدا لي دائماً بالفعل أنه في اقتصاد السوق تميل الشركات الى تصدير تكاليفها الى الخارج عن طريق تحويل المُلكية الى الزبون، والى المجتمع، والى الأجيال القادمة. ان التنمية المستديمة تبدو مستحيلة في هذا السياق. لكن الأمر يختلف في الشبكات، إذ تبقى المُلكية في يد مصنّعها، لأن كل مشترك يدفع بدل الدخول الى دفق الخبرات وليس بدل مُلكية سلعة ملموسة. وهذا ما يبدّل العلاقة بين الشركات ومحيطها.

ان مثل شركة «كاريير» وهي شركة أميركية لبيع المكيّفات يبرهن على ذلك بوضوح. ففي نظام السوق ستحاول هذه الشركة بيعك أكبر جهاز تكييف ممكن، لأن حجم أعمالها وأرباحها سيتضاعف. أما إذا كان نظام التبريد هذا يستهلك الكثير من الطاقة ويساهم في تسخين الكوكب، فهذا لا يهمّ لأن المال يدخل الى صندوقها والتكاليف تصدّر الى الخارج: ان الذي يدفع الثمن هو أنت والمجتمع والأجيال القادمة. لكن هذه الشركة تعي الخطر الذي يتمثّل في مصير المصنّع الالكتروني «وانغ». فشركة «وانغ» كانت تفكر في الاستمرار بجني الأموال عن طريق بيع الحواسيب في إطار نظام السوق. لكن الأسعار عن طريق التحويل وهوامش الربح انخفضت، لأن السلعة المعروضة لم تعد تتميّز بشيء عما يعرضه المنافسون في إطار اقتصاد شمولي. والنتيجة كانت الافلاس. من هنا فإن شركة IBM أنقذت نفسها في الوقت المناسب، عن طريق تقديم الخدمات الالكترونية وإنشاء الشبكات؛ ولم يعد بيع اجهزة الحواسيب يحتل إلا حيّزاً ضيقاً في أرباح الشركة.

لقد وعت شركة «كاريير» هذا الخطر وبدّلت نموذجها الاقتصادي لتتحوّل الى شبكة، فتعرض من الآن فصاعداً على الزبائن خدمات في مجال التبريد.

ان هذه الشركة تركّب في منزلك أو في مكتبك مكيّفات تبقى مُلكاً لها، وأنتَ تدفع اشتراكاً شهرياً من أجل الحصول على الهواء البارد. فإذا كانت الشركة تحتفظ بمُلكية نظام التبريد أليس من مصلحتها أن تستعمل أقل قدر ممكن من الطاقة لأنها ستدفع فاتورة الاستهلاك؟ حين نكون التكاليف على عاتق الشركة، فإنها ستساهم أكثر في حماية البيئة، لا بسبب اهتمامها المفرط بها، وإنما بدافع التوفير. هذا هو مثل عن التطور الايجابي الذي تحدثه الشبكات. وهذا النموذج يتيح لنا إقامة الصلة المباشرة بين الحصيلة المالية للشركات والآفاق الثابتة للعالم الذي نعيش فيه. على الأقل، ربما يكون الأمر كذلك...

تقاسم المخاطر

لو اعتمدنا المنطق نفسه، فإن مصلحة مختبر للأدوية في نظام السوق تكمن في بيع أكبر عدد من الأدوية: إذا كنا مرضى، فإن المختابر تكون في أفضل أحوالها. لكن اليوم، حتى في هذه الصناعة التي تحتفظ بهوامش كبيرة للربح، فإن الأدوية العامة أعادت خلط الأوراق، خاصة أن العولمة والتكنولوجيات الجديدة ساهمت كذلك في تقليص أرباح التحويل إلى صفر. إزاء هذا الواقع، أطلقت شركة «غلاكسو-سميث كلاين» في بريطانيا برنامجاً تجريبياً أطلق عليه اسم «إدارة المرض» disease management. والمهمة الجديدة التي حدّدها المختبر لنفسه تقضي بأن تكون في صحة جيدة، وفي مأمن من الأمراض الخمسة (الاضطرابات العصبية، الجلطة القلبية، الجلطة الدماغية، السرطان والسكّري) 24 ساعة على 24 و7 أيام على 7 طيلة أيام حياتك. هل هو عمل مجاني؟ إذا كنتَ في صحة جيدة، فإن المختبر سيبيع أدوية أقل: كيف يربح إذن المال؟

في الواقع إن هذا المختبر أقام شراكة مع شركة «الأعمال من أجل الأعمال» business to business التي تتيح له تحقيق أرباح على مستوى كبير بالتعاون مع شركة التأمين BUPA التي تجني الأرباح ما دامت شركة «سميث كلاين»

تحافظ على صحة المشتركين معها، وهؤلاء بدورهم يدفعون اشتراكاً سنوياً. والمرحلة التالية لهذا النظام تكمن في إشراك الموظفين، ذلك أن مصلحتهم تلعب في نفس الاتجاه، لأن الموظف المريض يزيد من نسبة الغياب ويحدّ من إنتاجية الشركة. على عكس ذلك، إذا حافظ الموظفون على صحتهم، فإن الشركة ستكون مغتبطة لأن ذلك يزيد من الانتاجية. إذا توصّل المختبر الى إبقاء الموظفين في صحة جيدة، فإنه يزيد من أرباح شركائه في الشبكة، من مستخدمين وشركات تأمين. في هذه الحال، بإمكان الشبكات أن تنمو وتتطور، وفق هذا النموذج، في العالم بأسره.

في نظام السوق، تجني الشركات المال من خلال حجم التحويل الذي تقوم به، يُضاف اليه هامش التحويل. في الشبكة، تنعكس الحالة تماماً: ان مختلف الفرقاء يجنون المال بتقليص الانتاج، والتشارك بالمجازفات وتقاسم الأرباح. في الشبكة، ليس هناك من منافس، وكأننا في عائلة كبرى من الناحية الاقتصادية، حيث يضع كل واحد مصلحته في إطار المجموع. وهذه العائلة يمكنها أن تشمل العالم بأسره.

الحصر المتزايد للسلطات

في المستقبل، ربما لن توجد سوى بعض الصناعات الكبرى موزّعة على شبكات: صناعة الترفيه، صناعة الصحة، صناعة التربية... ولكن هل علينا أن نتمنى ذلك فعلاً فيما يخص التربية على سبيل المثال؟ ان الشبكات لن تعمل بالضرورة من أجل صالحنا. هناك بالفعل شبكات سيئة. لنأخذ مثلاً شركتي «نوفارتيس» و«مونسانتو»: حين تبيع هاتان الشركتان بذوراً معدّلة وراثياً ومضمونة الى أحد المزارعين، لا يتعلق الأمر بنظام السوق، وإنما بطريقة جديدة لعقد الصفقات، لا يكون فيها لا مشترٍ ولا بائع. إن نوفارتيس ومونسانتو تعقدان اتفاق إجازة مع المزارع تسمح له بالدخول الى الملكية الفكرية، الى التركيبة الوراثية ADN لهذا البذار، وذلك لمدة محددة،

قد تشمل فصلاً زراعياً. لكن مُلكية البذار تبقى في يد الشركة التي عدّلته. من هنا ترغب شركتا مونسانتو ونوفارتيس ألا تبيعا أبداً بذاراً واحداً. ذلك أن مصلحتهما تكمن أكثر في أن يكون كل مزارع في العالم بحاجة للبذور التي يصنّعونها: يتوجب على المزارعين أن يلجأوا لخدماتها من أجل الدخول الى المُلكية الفكرية للبذار.

ان هذا الحصر الغريب للسلطة يشكّل الوجه الثاني للعملة: امكانية استعمال التكنولوجيات الجديدة التي تخلق علاقات جديدة «الأعمال من أجل الأعمال» و«الأعمال من أجل المستهلك» تعني أن حصر السلطة في الشبكات، نظرياً وعملياً، يتخطى كثيراً الاحتكار الذي يمارس في الأسواق، حتى من خلال تنظيم أفقي وعمودي. علينا إذن أن نعيد التفكير بمفهوم قانون مواجهة التكتلات، لأن هذا المفهوم حُدّد من أجل الأسواق التي حلّت الشبكات محلها. بما أن الشبكات عالمية، فلا بد من نظام عالمي لمواجهة التكتلات. ولا بد لمقاربة هذا الموضوع من بعض التدقيق، ذلك أنه لا بد من وضع هذا التشريع بدقة جراحية لكي نحافظ على الشبكات الجيدة ولكي نتلافى سيطرة السيئة منها. وسيشكّل هذا الأمر أحد التحديات السياسية الكبرى لهذا العصر الاقتصادي الجديد.

«المال هو الوقت»

ان كل التبادلات وكل النشاطات تقريباً التي ننخرط فيها، ودون أن نلاحظ ذلك، هي من الآن فصاعداً نشاطات تجارية. اننا ندفع من أجل الدخول الى كل هذا الدفق من الخبرات التي نعيش في وسطه، والأمر ينطبق حتى على أعمالنا الاعتيادية اليومية. لقد كان للأسواق بداية ونهاية، وخارج عمليات التحويل لم يكن الوقت مرتبطاً بقيمة مادية. إلا أنه من الآن فصاعداً سيتحول الوقت الى بضاعة، 24 ساعة على 24 و7 أيام من 7، وسوف ندفع من أجل دفق الخبرات. هل بإمكان الحضارة أن تعيش إذا تحوّلت كل علاقاتنا الى

سلعة تجارية واتخذت صفة تعاقدية، بدل أن تكون علاقات اجتماعية وقائمة على المشاركة؟ ان الحياة في الولايات المتحدة تحكمها قواعد التجارة وهي في مظهرها أقل اجتماعية مما في أوروبا، لكن أوروبا مهددة كذلك، حتى لو كان بإمكاننا أن نأمل في أن تسير الأمور بغير هذا الاتجاه.

اني أسأل في غالب الأحيان مديري الشركات الكبرى الذين ألتقيهم إذا كانوا يعتقدون بأن نوعية حياة عائلاتهم قد تحسّنت قياساً على التكنولوجيا التي يستعملونها؟ وقد أجابني الجميع دون استثناء بالنفي. على عكس ذلك، انهم يرون أن نوعية الحياة تتراجع، بسبب هذا السباق اللاهث مع الوقت. ان الوقت ينقصنا بالفعل الى درجة ان الوقت نفسه اكتسب قيمة تجارية. حين أسأل رؤساء مجالس الشركات إن كانوا يتلمّسون ضوءاً في آخر النفق، فإن جوابهم واضح: الحالة تزداد سوءاً. ان طريقة استعمالنا للتكنولوجيات هي مؤذية لنا بالذات.

ان البريد الالكتروني الذي نتبادله بواسطة الانترنت يبدو بالطبع أمراً عملياً. لكن استعماله يتعمّم، الى درجة ان كثافة التبادلات تتزايد بطريقة مهولة: يكفي أن نغيب لبضعة ساعات حتى تتجمّع مئات الرسائل في حاسوبنا. ويخبرنا الصناعيون انهم أدخلوا «عملاء أذكياء» الى براجمهم، ليساعدوا في فرز هذه الكتل الضخمة من المعلومات. لكن ذلك يتيح لنا فقط ان نستلم ونعالج كميات هامة، إلا أن المشكلة تبقى على حالها. والأمر ينطبق كذلك على الهواتف المحمولة. هل المسؤولية تقع على التكنولوجيا؟ هل يجب أن نحمّلها الى هذا النظام الاقتصادي الجديد الذي بدأ ينتشر؟ ألا يعود الخطأ الينا بسبب عدم مقدرتنا على طرح الأسئلة الجيدة: كيف يمكن لثورة التكنولوجيا هذه أن تشكّل «إضافة» الى حياتنا وليس بديلاً لوجودنا؟ اننا نتهافت للتأقلم مع التكنولوجيات، دون أن نأخذ مسألة لنتساءل كيف يمكننا ملاءمة هذه التكنولوجيات مع ما تبقى لنا من حياتنا. وما دمنا لا نواجه هذه المشكلة، سوف ينقصنا الوقت، والتحرر

الذي نفتّش عنه في التكنولوجيا لن يكون إلا وهماً.

تحويل الثقافة الى سلعة، التهديد الآتي

أود أخيراً أن أشير الى تبدّل أكثر عمقاً كذلك، بالأخص هنا في باريس وفي اليونسكو. اننا ننتقل من التجارة الصناعية الى التجارة الثقافية. ان الاقتصاد القديم لم يندثر، لكنه أصبح المادة الأولية وعماد النظام الاقتصادي الجديد الذي يتبلور. لا تزال الزراعة موجودة، لكنها أصبحت المادة الأولية الأساسية للاقتصاد الانتاجي. ولقد بقي الانتاج الصناعي لمدة طويلة القطاع الذي يؤمّن الهوامش الأكبر للربح. أما اليوم فقد أصبح الانتاج الصناعي كما أصبحت الزراعة مادة أولية تتولاها البلدان النامية. كان هذا الانتاج الدعامة الأساسية لاقتصاد الخدمات، حيث كانت تتحقق الهوامش خلال العشرين سنة الأخيرة من القرن العشرين. واليوم أصبح اقتصاد الخدمات مادة أولية أساسية للاقتصاد الذي أصبح يرتكز على دفق الخبرات.

لم يعد الـ20% من السكان الأكثر ثراء يتساءلون إذا كانوا يريدون اقتناء منزل، لأنهم يملكون منزلاً. انهم يتساءلون ما هو دفق الخبرات الذي يفتشون عنه. ان الـ5% من السكان الأكثر ثراء يصرفون في «الخبرات» بقدر ما يصرفون لشراء المقتنيات والخدمات، وهنا نجد الهوامش. اننا نتطور باتجاه تجارة الثقافة: الأسفار، مجمّعات الترفيه التي تأخذك بعيداً، السينما، التلفزيون، الحاسوب، الموقع على الإنترنت، الرياضة، المطبخ، وحتى القضايا الكبرى كذلك...كل ذلك تحوّل الى «مضمون»: اننا ندفع ثمن «القصص» التي تملأ حياتنا. لقد أصبحت الثقافة المورد الأساسي. ولكن ماذا سيحدث لو استنفدنا هذا المورد؟

إن التنوع الثقافي مفهوم يوازي بأهميته التنوع الطبيعي. على امتداد القرنين التاسع عشر والعشرين بالغنا في استغلال الأنواع الطبيعية والموارد الطبيعية الى درجة انه علينا اليوم ان نواجه نقصاً فاضحاً في الموارد الوراثية ونواجه

أيضاً تسخين الكوكب. في القرن الحادي والعشرين ستحول آلاف السنوات من الخبرة الثقافية إلى «مضمون» تجاري. ولكن يمكن للتنوع الثقافي أن ينفد وحينها سنصل إلى نتيجة محتومة كما هو الحال بالنسبة للتنوع الطبيعي. منذ عدة سنوات، وفي كنف اليونسكو، واجهت فرنسا الولايات المتحدة بتأكيدها بقوة على أن الثقافة أساسية، ولا يمكن تحويلها إلى سلعة. وقد عارضت بلدان عدة هذا الموقف المنعزل حول قضايا الثقافة والتجارة. كانت فرنسا على حق، وربما كانت محقة أكثر مما يلزم، إلا أنها بكل حال كانت على حق.

ان المعركة في القرن الحادي والعشرين ستكون بين التجارة والثقافة. ماذا سيحصل لو فككت التجارة كل تاريخنا لتحوّله إلى بضائع؟ هل بإمكان الحضارة أن تعيش إذا أسلمت الثقافة بكاملها إلى التجارة؟ البعض يظن ذلك. أما أنا فلستُ متأكداً ولا أشاطر فكرة السياسة القائمة على «الخط الثالث» التي ترتبط بتقليد يعود إلى عصر التنوير. لقد كان ديكارت (Descartes) ولوك (Locke) ونيوتن (Newton) وكوندورسي يعتقدون ان الظروف المادية هي أولية، فجعلوا منها أساساً لـ«ثقافة متفوقة» وبيئة ثقافية ترتكز عليها. وشاطرهم الرأي ذاته كل من سميث وريكاردو (Ricardo) وماركس وأنغلز (Engels)، الذين اعتبروا أن الظروف المادية تأتي أولاً والثقافة ثانياً. من هذا المنظور لا تكون فرنسا ومعظم بلدان أوروبا الغربية قد تبنّت في أي وقت فكر التنوير، حتى لو انتمى اليه بعض نخبها الثقافية.

يعتقد الـبلدان كلنتون (Clinton) وبلير (Blair) ان بناء اقتصاد شمولي سليم باعتماد سياسة «الخط الثالث» سيؤمّن الظروف الملائمة لتنمية الثقافة والمجتمع. بالنسبة اليهما، كل شيء يتأتّى من التجارة العالمية ومن العلاقات التجارية. لقد أساءوا فهم انتروبولوجيا التاريخ. انهما لا يزالان يعتقدان بأن التجارة تولّد الثقافة، فيما هي في الواقع تنتج عن الثقافة وتفيد منها: هل بإمكاننا أن نذكر مثلاً واحداً في التاريخ يُظهر ان علاقات تجارية قامت أو دولة نشأت أولاً ومن ثم خلقتها الثقافة؟ لقد أخطأنا منذ عصر التنوير حتى

«الخط الثالث»، مروراً بآدم سميث وكارل ماركس: ليست التجارة في أصل الثقافة، وإنما هي مستفيدة منها. ولكن ما الذي يحصل حين يستعمر المستفيدُ المحسِنَ اليه؟ هل بإمكان الحضارة أن تقاوم هذا الاعتداء؟

توجد طرق للصمود في وجه هيمنة التحكم الآلي بالفضاء والعولمة: الجغرافيا، المستوى المحلي، التنوع الثقافي وكل ما ينشّط الثقافة. تشكّل الثقافة من كل أشكال الانتماءات التي تحدّد شخصيتنا والتي لا ترتبط لا بالعلاقة التجارية ولا بالدولة. ان الثقافة لا تتلخص في كونها «القطاع الثالث». وهي تشمل الدين والرياضة والفن والسينما والألعاب والصداقة الخ. الاقتصاد يختص بحقل العمل، حيث تنشأ قيمة الاستخدام. أما الثقافة فهي حقل الترفيه حيث تنشأ القيمة للذاتها. ونحن نعيش الحالتين في العالم الواقعي، العمل والترفيه، إلا أن العصر الحديث يرتكب خطأ جسيماً: يجب أن يكون وقت الترفيه أكبر، والعمل ليس إلا لتغطية تكاليف الأوقات الحرّة. لكننا عكسنا هذه المعادلة في القرن العشرين، ونحن نتصرّف كما لو كانت الأفضلية للعمل، فيما يُختصر الترفيه بما نقوم به بين عملين.

ان معظم المتظاهرين في سياتل وواشنطن ودافوس أو براغ هم شباب يستخدمون التكنولوجيات الحديثة. وهم يؤيدون التجارة بشكل واسع. لكنهم لا يريدون أن تذوب هويتهم في هذه العملية. كيف يمكننا من جديد إيجاد توازن ذكي يحترم الآخر، بين الثقافة والتجارة، بين الترفيه والعمل، بين القيمة التي تنشأ للذاتها والقيمة المعدّة للاستعمال؟ لا بد لنا من الافادة القصوى من ثورة التكنولوجيات الحديثة وإنشاء نظام اقتصادي جديد دون أن نضيّع الثقافة التي هي مصدره.

في هذا المجال أضع أملي في أوروبا، خاصة حين أنظر الى فرنسا وايطاليا وربما ألمانيا. ان اوروبا الغربية لا تزال مقتنعة بأن الثقافة تأتي في المقام الأول، وتليها التجارة. كم من الوقت يمكن لفرنسا أن تعيش لو زالت كل ثقافتها، وكل مؤسساتها وملحقاتها في يوم من الأيام؟ لو انهار الاقتصاد

بأكمله وكذلك الدولة وبقيت الثقافة في المقابل، فإنه سيكون باستطاعة الفرنسيين إعادة بناء كل شيء. من هنا يتبيّن لنا أن الثقافة هي الشيء الأهم في هذه البلدان.

ان لدينا مثلاً معكوساً: بعد سقوط الاتحاد السوفياتي تهافتت عدة شركات اميركية كبرى الى بلدان اوروبا الوسطى والشرقية. ولكنها فوجئت بالاخفاق، لأن الشيوعية كانت قد دمّرت كل المكوّنات الدقيقة للقطاع الثقافي، الى درجة انه لم يعد هناك من مخزون اجتماعي تُرسى عليه علاقات تجارية محتملة. وكانت الاستثناءات الوحيدة في هنغاريا وتشيكوسلوفاكيا وبولونيا بفضل بقاء قطاع ثقافي في هذه البلدان، حتى في أكثر الأوقات سوءاً. في الحقيقة، اننا نحتاج الى أجيال لكي نبني ثقافة.

لا بد من أن تقوم سلطة مضادة للعولمة تتيح لنا الحصول على العولمة وعلى الثقافة معاً. هذه السلطة المضادة تكمن في الجماعة. ولكن ما هي القوة التي ستولّد هذه المقاومة؟ ان الدولة التي هي في تراجع والشركات ذات الطابع الشمولي والتي تعمل في التحكم الآلي بالفضاء لا تتعاطى كثيراً مع المجموعات المحلية. من سيسدّ إذن هذا الفراغ؟ هناك ثلاث قوى متعارضة تعمل على اعادة الاعتبار الى المستوى المحلي والى الجماعة والتكيّف الثقافي. بألي أولاً «القطاع الرابع» المتمثّل بالاقتصاد الموازي وبالسوق السوداء، بل بالجريمة المنظمة. وهنا يمكن أن تتوضّح الفكرة بالعودة أيضاً الى البلدان التي عاشت سابقاً تحت النظام الشيوعي: ان إلغاء القطاع الثقافي والتضامني في هذه البلدان آدّى الى نشوء فراغ، وهذا ما سمح، بمجرّد أن سقطت الأنظمة الشيوعية، بانتشار موجة من الاجرام لا سابق لها في اوروبا انطلاقاً من هذه البلدان.

هناك قوتان سوف تواجهان من دون شك ضمن إطار الجماعات، لأنهما تريدان، كل من طرفه، إحياء فكرة الجماعة: المجموعات الأصولية ومنظمات المجتمع المدني. ان هاتين القوتين تؤمنان بالمستوى المحلي وبالثقافة. الا أن

المجموعات الأصولية، سواء كانت بمنية فاشية، أو مؤيدة للتطهير العرقي أو الديني، تؤمن بأن ثقافتها هي الوحيدة الصحيحة، وبأن سائر الثقافات هي معادية. أما فيما يخص المجتمع المدني، فإنه يؤمن أيضاً بالمستوى المحلي وبالجغرافيا، لكنه يحترم تنوّع التقاليد الثقافية الذي يشكل تراثاً من التجارب على مستوى العالم. ان الثقافة ليست متاعاً نملكه ونحافظ عليه، بل هي نعمة تستدعي التشارك والابداع. انها فسيفساء يساهم الجميع في ابداعها.

لهذا السبب، أضع أملي في أوروبا. لم يحدث أن التقيتُ فرنسياً يتوافق مع الفكرة القائلة ان الثقافة ليست سوى حصيلة لنشاطات التجارة. ان الفرنسيين يعتبرون أن التجارة أساسية لحياتهم، وفرنسا كانت دوماً من البلدان التجارية الكبرى؛ لكن الفرنسيين لا يعتقدون بأن التجارة لوحدها تكفي لتحديد هويتهم. انها قناعة تشكّل عامل قوة لديهم.

ان البعض يتنبأون بأن الاتحاد الاوروبي سيتفوق قريباً للمرة الأولى بعد الحرب العالمية الثانية على الولايات المتحدة بوصفها القوة الاقتصادية الأولى في العالم. ونحن الأميركيون، لم نفكّر بعد بما يمكننا أن نجيب على ذلك. وهذا يعني أن أوروبا سوف تلعب دوراً على الصعيد الفكري والايديولوجي. آمل إذن أن يكون بوسع أوروبا إطلاق نقاش واسع، لكي نجد السبل التي تمكّن من التعايش بين الثقافة والتجارة. إذا كانت لأوروبا الشجاعة والإرادة والرؤية التي تمكّنها من طرح السؤال الصعب حول التوازن بين العولمة وثراء التنوع الثقافي، عن طريق الاصغاء المتزايد لمجتمعاتنا المدنية، حينها يمكننا ربما أن نستخدم هذه الثورة التكنولوجية وهذا النظام الاقتصادي الجديد لكي نبني نهضة ثانية ونترك للأجيال القادمة ميراثاً يليق بها.



2

هل الثقافة مهددة؟

بقلم ميشال سير

ان التكنولوجيات «الجديدة» هي أقدم مما نتصوّره بشكل عام[1]. يوجد نوعان من التكنولوجيات لا يمكن لهذا المصطلح المشتق من اللغة الانكليزية أن يميّز بينهما: التقنيات - أي مجموعة الآلات - التي نستخدمها على الصعيد الانساني اليدوي، بدءاً بآلة تكسير الجوز وصولاً الى القنبلة الذرية؛ والتقنيات المتعلقة بالمعلومات تحديداً، والتي لا يوجد مصطلح بالفرنسية يعبّر عنها. لكن كلمة technology بالانكليزية تشمل المفهومين، مما يوهمنا بوجود تطور خطّي في الانتقال من التكنولوجيات «الصلبة» الى التكنولوجيات «الناعمة» التي تحيط بنا اليوم. فالأمر ليس على هذه الصورة.

لقد واكبت التكنولوجيات الناعمة التاريخ الانساني، بل كان وجودها حاسماً في عملية التطور البشري: ان اختراع الكتابة مثلاً يعتبر تقنية تتعلق بطاقات المعلومات -او «الطاقات الناعمة»؛ وكذلك الأمر بالنسبة لاختراع الطباعة. فلا عجب إذن أن تستمر التكنولوجيات الناعمة «ما هو ناعم»، والتكنولوجيات الصلبة «ما هو صلب».

[1] هذا النص الذي قُدّم في اليونسكو أثناء المحاضرة 17 من محاضرات القرن الحادي والعشرين، في 9 آذار/ مارس 2001 نُشر بصورة مجتزأة في جريدة لوموند ديبلوماتيك (أيلول/ سبتمبر 2001)

وكما ذكر جيريمي ريفكين، فإنه في الاقتصاد التقليدي كانت التكنولوجيات المتعلقة بالطاقات الصلبة تستثمر الطاقات الصلبة. لكن التكنولوجيات الناعمة كانت موجودة من قبل واكتشفت «عصر الدخول إلى الشبكة». لا يجب أن ننسى بالفعل أنه إذا كنا قد تعلمنا الكتابة باللغات التي اعتدنا عليها، فإن من بين الف لغة في العالم هناك أكثر من تسعمائة وخمسين لا وجود لها إلا عن طريق المشافهة. ذلك أن الشعوب الناطقة بها لم تتح لهم فرصة تعلّم الكتابة. من ناحية أخرى، منذ اختراع الطباعة كانت ممارسة القراءة والكتابة ودخول المكتبات أمراً متعلقاً بالطاقات الناعمة. إنّ تطور التاريخ ليس إذن خطّياً، ينطلق من التكنولوجيات الصلبة ليصل إلى التكنولوجيات الناعمة. هناك بالأحرى تاريخ مزدوج: من جهة تاريخ الطاقات الناعمة، ومن جهة أخرى تاريخ الطاقات الصلبة.

خطيئة السيمانية

ان التكنولوجيات الناعمة التي تستثمر «ما هو ناعم»، وبصورة ثلقائية الثقافة، هي في عز ازدهارها. والحالة هذه في التراث الأوروبي، هناك تفكير في تحويل الثقافة الى سلعة انطلاقاً من مفهوم القانون الكنسي، المعروف بخطيئة السيمانية. يأتي هذا المفهوم من نص في «أعمال الرسل»، يتكلم على سمعان الساحر الذي كان يبيع الأشياء الروحية ويتاجر بالرتب الكهنوتية. من هنا كان أهل الثقافة يُطلقون عادة لقب «سمعانيّ» على كل من يبيع أشياء ثقافية. وقد شكلت لنا هذه الايديولوجيا السيمانية لفترة طويلة حماية من تحويل الأشياء الثقافية إلى سلعة. لكنني لاحظت مؤخراً بفظاظة أن هذا الشعور بالحماية لم يكن إلا وهماً، حين رأيتُ صورتي تستعمل ضد مشيئتي في التلفزيون لأغراض دعائية. انه عمل يناقض قناعاتي، ويمكن أن يُنعت تحديداً بالسيمانيّ!

في التحول الحالي الكبير، علينا أن نُجري تقييماً دقيقاً لما نربحه ولما نخسره.

هل نخشى خسارة الثقافة؟ لنضرب مثلين.

من جيل لجيل تضعف ذاكرتنا، لأننا في إهمالنا للذاكرة الشفهية لصالح الذاكرة المكتوبة، غالباً ما نقلّل من اللجوء الى طاقتنا المعرفية. هكذا ويعكس ما نظن، فإن الذاكرة الشفهية أمتن من الذاكرة المكتوبة. في ثقافتنا يُفترض أن تكون الذاكرة ذاتية، «طاقة من طاقات النفس» يمتلكها كل فرد. ولم يحدّد أحد مكان الذاكرة في جسد الانسان. والرؤية التي أقترحها عن الذاكرة مختلفة: ما إن اختُرعت الكتابة حتى وجدت الذاكرة نفسها محرّرة من ثقل ما، وتحوّلت الكتابة الى مادة محسوسة. قبل اختراع الطباعة، كان على الشخص المثقف الذي يود التعرّف الى أدب هوميروس (Homère) أو بلوتارك (Plutarque) أن يحفظ كتاباتها عن ظهر قلب. وأتت الطباعة لتلغي هذه الضرورة وبالتالي لتريح الذاكرة.

هذا ما يفسّر عبارة مونتاني: «أفضّل رأساً جيّد التكوين على رأس محشو بالمعارف». لقد اختُرعت الكتابة، وفقدنا الذاكرة. أصبحت الذاكرة جماعية وموضوعية، فيما كنا نظنها ذاتية ومعرفية. هذه العملية هي معطى ثابت لعملية التطور البشري. ليس علينا إذن أن نخاف الخسارة، لأننا نربح من خلال تخلّصنا من إلزامية التذكّر التي تسحقنا، وبإمكان هذا الرأس الذي أتقن تكوينه أن ينصرف الى نشاطات جديدة، أكثر إبداعاً. ان التكنولوجيات الجديدة تضع في تصرفنا كل ذاكرة العالم.

لقد وصف المؤرخ اندريه لوروا-غورهان (André Leroi-Gourhan) عملية التطور البشري على الشكل التالي: حين انتصب الانسان واقفا لكي يتنقل، فإنه حرّر أعضاءه الأمامية من مهمة الحمْل التي كانت تشغلها حتى ذلك الوقت. وحينها تمكنت اليد من تطوير امكانية القبض، فأصبح الانسان «الانسان الصانع» homo faber. وحين اكتسبت اليد ملَكة الامساك خسر الفم هذه الوظيفة التي كان يقوم بها حتى ذلك التاريخ. تمكّن الفم حينها من أن ينطق... فإذا ما قارنّا بين الربح الذي حصلنا عليه في التكلم وخسارتنا

لوظيفة الحمَل، فيا من شك ان ربحنا في هذه العملية يتجاوز بكثير خسارتنا.
هل هنا ما يحصل من جديد؟

في هذا التطور، انه الكائن البشري بذاته الذي يتغيّر في بعده المعرفي. لكنه كان يتغيّر دوماً بقدر ما كانت تتطور التكنولوجيات الناعمة. ويصح هذا الأمر بصورة خاصة في مجال العلوم. كلنا يذكر دون شك الأعمال التطبيقية ايام الدراسة الثانوية: كان المطلوب، انطلاقاً من تجربة مقترحة، ان نقوم بقياسات، نضعها على جدول بياني، مما يتيح لنا استنتاج قاعدة ثابتة. قليلة كانت هي الاختبارات والمعطيات التي كانت تسمح بالتوصل الى خلاصات باهرة. ولكن بالقليل من المعطيات والاختبارات اكتشف نيوتن قانون الجاذبية.

تتولى التكنولوجيات اليوم القيام بالمشاهدات وقياسها آلياً في زمن حقيقي، ومن ثم تسجيل هذه المعطيات دون تحديد مدى قدرتها، الى درجة الوصول الى برنامج يرتكز على إشراك مستخدمي الحاسوب في العالم بأسره بحيث يتم وصل أكثر من مليوني جهاز وإتاحة الامكانية بالتالي لاستخدام المعطيات. اننا نبدّل كذلك في نموذجنا العلمي: ان العلم الحالي لم يعد له أي شيء يربطه بالعلم الذي كان قائماً منذ بضعة عقود.

ثلاثة معان لكلمة «ثقافة»

في الأصل، اخترع شيشرون كلمة «ثقافة»، حين قال «إن الفلسفة هي ثقافة النفس». ان هذا التحديد الأول للثقافة يندرج إذن ضمن رؤية إنسية، تبنّاها فلاسفة القرن السادس عشر، مُطلقين بذلك مقولة «الانسان المتنوّر» honnête homme. وأتى المعنى الثاني للثقافة من ألمانيا، وقد استعمله كانت، ومن بعده بسمارك في كلامه على «النضال من أجل الثقافة» Kulturkampf[*]، وهو يعني مجموع عمليات التطور التدريجي التي يحققها

* النضال من أجل الثقافة هو الاسم الذي أُطلق على المواجهة التي قام بها بسمارك ضد الكنيسة الكاثوليكية من 1870 حتى 1883.

مجتمع بشري. انطلاقاً من ذلك فإن ثقافة المزارعين المهتمين بتربية الخنازير أيام طفولتي كانت جزءاً من «الثقافة الغاسكونية». إلا أنه ليس لهذه الثقافة سوى قواسم قليلة مشتركة مع راقصات الاوبرا، اللواتي ينتمين بالأحرى الى التعريف الأول للثقافة. بالنسبة لي، ان الثقافة هي هذا الخط الذي يبدأ مع الخنزير ليصل الى الاوبرا، والعكس صحيح. بناء على هذا التعريف، لا يُعتبر مثقفاً الشخص المتميّز في ذوقه الفني ولكنه لا يعرف شيئاً عن الثقافة بالمعنى الانتروبولوجي للكلمة، ويصح الأمر كذلك على عالم الانتروبولوجيا الذي لا يفهم شيئاً عن الفن.

أما التعريف الثالث، وهو الأحدث، فيحدّد الثقافة على أنها سلعة «يمكن تسويقها عالمياً». بدأت الشركات تحقيق أرباح ضخمة من خلال تسويقها التجاري لأشياء ثقافية ترجع إلى التجربة الانسانية. ان فيلم «تيتانيك» يندرج ضمن اطار الخبرة البحرية العالمية، وفيلم «الحد العمودي» Vertical limit يندرج في نطاق الخبرة الجبلية العالمية -التي يمكن لأي واحد منا أن يكون قد جرّبها-، حتى لو كان الأمر يتعلق بإخراج سينمائي أو بمؤثرات مرئية لتجربة حصلت في السابق...

اننا نتكلم اليوم على مواجهة بين الثقافة الشمولية المعولمة والمحوّلة الى سلعة، والثقافة المحلية في المفهوم الانتروبولوجي المتعارف عليه للمصطلح. وسيكون عبثياً حين تُطرح مشكلة إقفال الحدود من أجل مقاومة الثقافة المعولمة. سيكون علينا لو اعتمدنا هذا المنظور أن نختار بين ديزني لاند و«آيات الله».

المدى الثقافي

كيف نكتسب ثقافة؟ في المعنى الانتروبولوجي أولاً هناك عناصر نرثها، مثل مكان ولادتنا ولغة آبائنا وبعض تصرفاتنا وعاداتنا وتقاليدنا. ولكن بالتأكيد لا يُعتبر هذا كافياً ليُصبح أحدنا شخصاً مثقفاً. ففي الواقع، ما إن تنغلق ثقافة على نفسها حتى تختنق وتموت. ان الثقافة، وانطلاقاً من نقطة

معيّنة، هي اختراع لطريق يقودنا خطوة خطوة، من مكان قريب الى مكان أبعد منه في رحلة تجعلنا نكتشف ثقافة مجاورة، ومن ثم ثقافة أخرى أبعد منها.

ان الطريق من ثقافة الى أخرى مزروع بالعوائق، ومن الصعب علينا أن نلتقي بالآخر الذي لا يكون في أغلب الأحيان الشخص الذي تصورّناه. ولا يكون سهلاً علينا دائماً الولوج الى لغته والى عاداته ومعتقداته. إنما يمكننا في هذا المسار أن نشعر بانجذاب تجاهه، وأن نكتشف عادات غريبة عنا. هل هناك أجمل من الصناعات التقليدية البرازيلية؟ أم هل هناك أعظم، في بعض جوانبها، من رقة الثقافة اليابانية ونعومتها؟ ليس للثقافة حدود، فهي قابلة للاختراق. لم تكن فرنسا ملتصقة بفرنسيتها كما كانت عليه في القرن السابع عشر، ومع ذلك فقد استوحى موليير (Molière) كثيراً من الايطاليين وكورناي (Corneille) من الاسبان.

ان المواجهة المعلنة بين المحلي والشمولي، أي بين الثقافة التي تعني مجموع عمليات التطور التدريجي المكتسبة في مجتمع بشري من جهة والثقافة المحوّلة الى سلعة من جهة أخرى، يدلّ على عدم فهم عميق لما هو المدى الثقافي. ان المدى الثقافي مكوّن على شكل جُبيات. انه معقّد، ومختلف بالنسبة للأشخاص، وتتداخل فيه الممرات والحواجز والمعابر والمضائق والجبال التي يتعذّر عبورها الخ. وكل واحد منا يخطّ الطريق الخاص به والفريد ويرفع بطاقته الخاصة التي تعبّر عن تميّزه الثقافي على الجميع. ان هذه الثقافات لا تخشى شيئاً، بما في ذلك الانترنت، لأنه هو أيضاً مدى معقد وليس فضاء شمولياً.

وبالفعل، اذا كان من المعروف أن وسائل الاتصال هي عالمية ومحوّلة لأن تؤمّن لنا الاتصال المباشر مع أي مكان على هذا الكوكب، فإن استعمالنا لهذه الوسائل هو محلي بشكل مدهش! هكذا، وبعكس ما نتصوّر، فإن الهاتف المحمول قد أعاد وصل الروابط العائلية. ما من شك في أن استعماله يكتسي

كذلك بعداً شمولياً. إلا أن هذا الدمج تحديداً بين الاستعمالات المحلية والاستعمالات الشمولية لأجهزة مثل الهاتف المحمول أو الانترنت هو الذي يحوّل استعمالها الى مدى معقّد مزروع بالحواجز والممرات كما هي الحال في الفضاء الثقافي.

بطريقة ما، ليست الثقافة «الحقيقية» في خطر. ومع ذلك فأنا أتفق مع جيريمي ريفكين حول نقطة معينة: ان الثقافة بالفعل، وبعكس ما كان ماركس يرى، هي التي تشكّل البنية التحتية. ان عصر الفحم الحجري وعصر الفولاذ في اوروبا لم يكونا كافيين لبناء اوروبا، لأن الاقتصاد لا يشكّل البنية التحتية. صحيح أنه توجد ثقافة أوروبية منذ القرون الوسطى. ولو تم التوافق حينها على أن الثقافة هي البنية التحتية، لكان يكفي أن تؤسّس الجامعة الاوروبية، ويُشجّع تبادل الشباب وبناء ثقافة مشتركة من خلال البرامج التعليمية، ولكانت اوروبا قد تكلمت أربع لغات، كما هي الحال في سويسرا، ولكانت أوروبا قد تكوّنت!

ولكن إذا حاولنا أن نحدّد الثقافة فعلاً، فإنها بنظري تعني شيئين. من جهة، انها تتميّز بعملية التثاقف، أي «السفر» الذي يتيح من مكان قريب الى مكان أبعد، أن نلتقي بالآخر. ومن جهة أخرى، تُبنى الثقافة على قرار خاص بالفرد، حين يقرّر: كلا، أنا لا أنتمي الى هذه الثقافة. اننا نعيش تحوّلاً مهماً في موضوع الانسان العارف والمدرك، والعلم الموضوعي والثقافة الجماعية. إن هذا التحوّل هو الذي يجعلني آسف فعلاً لكوني لست في سن الثامنة عشرة.



III
هل نحن متجهون نحو شكل واحد للعولمة
أم نحو أشكال متعددة؟
كيف نحمي التنوع الثقافي؟

هل تقود العولمة بالضرورة الى فرض نموذج الثقافة الغربية المركزية؟ وهل يستطيع هذا النموذج أن يتماشى مع هويات متعددة؟ أليس التفتيش عن المعنى مسألةً تنحو أكثر فأكثر باتجاه الفردية؟

يستلهم داريوش شايغان نموذج الهوية الإيرانية ليعرّف الحداثة الثقافية كهويةٍ تقوم على التراكم والتعدد، هويةٍ انعكاسية وغير مغرورة في آنٍ معاً، هويةٍ لا تتعارض أبداً مع أشكال الهويات الأخرى، بل على العكس يمكنها أن تلعب دور المصفاة الضرورية للعبور الى الثقافة الكوكبية، وأن تفتح الطريق أمام «انفصام الشخصية المروّض»: بهذا المعنى قد نكون كلنا غربيين.

وينطلق آلان تورين من استنتاج آخرهو القطيعة المتزايدة بين عالم أداتي طاغي الحضور، والتفتيش عن وعي الذات الذي أصبح بحكم الواقع مهمة فردية، بين عالم يفتقر الى مضمون، وكمٍّ كبير من تجارب فردية مجزأة تُسمّى تسرعاً «ثقافة». وهو يدافع عن مفهوم جديد لحقوق الفرد في مواجهة عالم اجتماعي يقوم على القوة، متميّزاً بذلك عن المتمسكين بالكلية والمدافعين عن

الحركة البحتة الذين يبنون خطابهم على أساس التشظي الحاصل في مرحلة ما بعد الحداثة.

1

«انفصام الشخصية المدجَّن»

داريوش شايغان

العولمة ثقافة جديدة

من الصعب معرفة المعنى الذي تخفيه لفظة «هوية». في الماضي، كانت الهويات العرقية والقومية والدينية متجذرة في ثقافات لكل منها تاريخه الخاص. أما اليوم فالعالم الذي نعيش فيه لا يمتّ بصلة الى العالم الذي اكتشفه ماركو بولو (Marco Polo) في القرن الثامن حين عبر آسيا سالكاً طريق الحرير. في ذلك الزمن كانت العوالم مختلفة عما هي عليه اليوم: كانت الثقافات الاسلامية والهندية والصينية ثقافات مركزية ومكتفية بذاتها. لكن هذه المركزية أصابها التشظي مع ظهور الحداثة. اليوم، نجد هذه الثقافات نفسها متأرجحة بين «ما لم يحصل بعد»، و«ما ذهب الى غير رجعة»: أي أنها لم تصل بعد الى الحداثة، ولم تعد كذلك ثقافات تقليدية. هذه الثقافات التي تعيش في «البين-بين» هي ثقافات متشظية تماماً.

نتيجة لذلك نرى أن مقولة «حرب الثقافات» التي يتحدث عنها صاموييل هنتينغتون تنطوي على تناقض: ذلك أن الثقافة الكونية تشكل نموذجاً مسيطراً. كل الثقافات الأخرى، وهي مساحات للوجود، تخلق مناخات وجود داخل حداثة ما. وهي لا تزال غنية بالكثير من المضامين

الأنتروبولوجية (التعايش، العلاقات التواصلية القائمة على معرفة الآخر، العواطف الإنسانية، الخ). تشكل آثار هذه الثقافات القديمة نوعاً من نافذة مفتوحة على «ما وراء المرآة»، وتزداد أهمية بقائها في أيامنا بسبب تشظي كل الأونطولوجيات الكبرى.

العولمة تعني وجود ثقافة كونية في العالم. وأياً تكن بشائر هذه الرؤيا الجديدة للعالم فهي تبقى رؤية غير آبهة بالنتائج المترتبة عنها. تقتصر معايير هذه الثقافة العالمية الفقيرة نسبياً على المعايير الاقتصادية. وهكذا فهي تبقى ثقافة عملاتية، على الأقل على مستوى القوانين والمؤسسات. وهي تحمل بعض المفاهيم العالمية التي يجب أن نقبلها أياً تكن ثقافتنا الشخصية. تشكل هذه الرؤية عنصر الربط بل نوعاً من الحقل المغناطيسي حيث يمكن أن يلتقي الخطاب الديني والخطاب الهوي، والخطاب القومي من غير تصادم ومن غير انزلاق إلى صراعات عرقية.

يشكل هذا الخطاب إذن مصفاة: فهو يقلل من حدة توتر الأكثر عنفاً ويفقدهم حماسهم الإيديولوجي. إن قواعد اللعبة هذه بالغة الأهمية: فإذا رفضناها نتورط في حرب عرقية لا نهاية لها، لأن كل الثقافات تحمل في جوهرها نزعة إلى التمحور حول هوية عرقية مركزية. هذا هو السبب الذي يجعل الخطاب العالمي ضرورياً، خاصة أننا نعيش في عالم متأرجح. إننا نشهد من خلال تكاثر البدع على بحث مستميت عن فضاء تجاوز جديد. وفي الوقت نفسه تتسبب قوى الجمود في إطلاق العنان للابتعاد عن العقلانية والتهافت على الاستهلاك واعتماد أنماط سلوك طفولية.

هكذا يتجاور البحث اليائس عن مطلق ما مع الاحساس بفراغ الوجود. كذلك نلاحظ أن تسطيح العقول الناتج عن تأثير وسائل الإعلام، يتم جنباً إلى جنب مع تكوين وعي بالاختلاف تصنعه الصورة الافتراضية. هذه ظاهرة أساسية ستغير طريقة وجودنا في العالم. بموازاة النظرة اليائسة إلى العالم تظهر إذن نظرة تفاؤلية، وذلك بفضل ما يمكن تسميته إحيائية تكنولوجية. لقد

دخلنا في مرحلة تعرف أحياناً بـ الما بعد (ما بعد العالمية، ما بعد الحركات النسائية، ما بعد الاستعمار، الخ).

لكننا نصل هنا الى المفارقة التالية: إن أي إغناء للروح لا يمكن أن يتم إلا في مجتمع مدني يخضع لأحكام العقل. كي يكون الانسان روحانياً، يجب أن يعيش في مجتمع تحولت فيه قيم الدين الى قيم دنيوية. ونستعير كلام كانط لنقول إن الأختين اللتين تهددانا هما «قدسية المقدس وعظمة السلطة».

إمكانية الربط المتبادل

نعيش في عالم نشظى فيه علم المعرفة ولم يعد فيه من وجود لحقيقة مطلقة، وبالأخص للحقيقة العقلية. إن نقد الحداثة كما مارسه نيتشه وهايدغر والذي بشر بنهاية الميتافيزيقا، انتهى الى نظرية الفيلسوف الإيطالي فاتيمو عن «الأونطولوجيا الضعيفة» التي اضمحلت فيها بنى المقدس القوية. وقد نشأ عن هذا التشظي ترابط واطلاع متبادل بالمعنى الواسع للعبارة. لقد تطرق لهذا المفهوم كتاب كثر، منهم إدوار غليسان (Edouard Glissant) من خلال «الفكر العلائقي»، أو جيل ديلوز (Gilles Deleuze) من خلال «العلاقات التشعبية». تظهر انعكاسات هذا الترابط على كافة مستويات الواقع: على صعيد الثقافات نرى أنه يدفع الى الواجهة بعلاقات تشعبية تشكل وفق فسيفساء تتداخل فيها الثقافات بعضها ببعض فينشأ عن ذلك مناطق اختلاط متداخلة. على صعيد المعرفة، يظهر الاطلاع المتبادل من خلال أطياف واسعة من التأويلات التي تعكس رؤية للعالم تختلف باختلاف الأشخاص واختلاف فيمهم الوجدانية. من هنا ينتج التناقض بين التأويلات التي تتساوى في الأهمية كل في مجاله الخاص. وإذ فقدت الحقائق الميتافيزيقية الكبرى التي كانت تتأسس عليها علوم المعرفة القديمة قيمتها، يجد كل شخص نفسه مخولاً أن يفسّر العالم حسب فهمه الخاص. على صعيد الهويات تظهر نتيجة الاطلاع المتبادل في ما يعرف بظاهرة

أرلوكين (Arlequin): لم تعد هوية واحدة تكفي لتلبية حاجاتي، أسافر من ثقافة إلى أخرى، أهاجر بين فجوات الثقافات. على صعيد وسائل الاعلام، يفتح الترابط المجال لتكوين شبكة ولاستخدام الافتراضية التي تنسج شبكة اطلاع متبادل على المستوى الكوني. إن الصفة الآنية والمباشرة التي تميز هذه العملية القائمة في كل مكان هي التي تجعلنا نشهد اليوم ليس فقط اختزال الوقت والمسافة بل أيضاً عملية التلاقي بين الحواس جميعاً. هذه الحواس التي تدخل جميعها في علاقة تفاعل، كما لاحظ مارشال ماكلوان (Marshall Macluham) عندما أكد أن سيطرة العين زالت لصالح الحواس الأخرى. ينشأ عن هذه المستجدات رفض لمنطق أحادية الحقيقة، وأحادية الفكر، بينما يكتسب الفكر المرتحل وتلاقح الثقافات وتشابكها أهمية كبيرة.

في مقابل هذه العولمة «المتعددة الألوان» تعود النزعات القومية المتشنجة، وشياطين القبيلة والمواقف الهوية المتصلبة إلى الظهور من جديد. مع ذلك، وعلى الرغم من هذه المقاومة المتعددة الأشكال، لا مناص اليوم من العولمة ولن يتمكن شيء من إعاقة تقدمها. في هذا المجال، يبدو أن الاعجاب الشديد بالبوذية في الفترة الراهنة مرده إلى هذه النزعة لمقاومة العولمة؛ فالبوذية هي الدين الوحيد في العالم الذي لا يقبل بالكائن ولا بالألوهية. البوذية دين يقوم على أونطولوجيا منشطية تقدم رؤية سينمائية للعالم يحكمها مبدأ السببية الترابطية. هذه الخصائص تضع هذا الدين في علاقة تواصل مع قوانين العلم الحديث. وهذا هو بلا شك السبب في أن علماء عديدين يقارنون بين البوذية والتحولات الحديثة لعلم الفيزياء، فكلاهما يتبنيان مبدأ تناثر الوجود. لم يعد هناك من وجود بل تتابع اللحظات هو الذي يخلق وهم زمن مستمر. يجب أن نضيف إلى ذلك أن البوذية تقدم اليوم تفسيراً مقنعاً لعبثية العالم وفي الوقت نفسه تدل على طريق خلاص لا صلة له بأية ألوهية وخاصةً بآلهة القبيلة.

يخلق الترابط مساحة تلاقح كما يدل على ذلك نموذج الولايات المتحدة الذي تمت دراسته من خلال مسألة التعددية الثقافية. في هذا البلد يتحدثون

عن هويات حلودية وعن هويات عابرة للحدود في إشارة إلى هؤلاء الذين يعبرون فوق الفجوات القائمة بين الثقافات بواسطة وعي خلاسي. خلال إقامتي في فينيس بيتش، في لوس أنجلوس، وجدت على طول شاطىء من عدة كيلومترات، سلسلة من المتاجر الصغيرة التي تضمُّ ثقافات شديدة التنوع (شعائر شامانية لهنود أميركا، تماثيل بوضعيات اليوغا، تدليك ياباني، تكنولوجيات الواقع الافتراضي الخ). ونحن نتنزه في هذا المكان تمر أمامنا كل حالات الوعي من العصر الحجري الحديث إلى عصر المعلوماتية، كما لو أن أشكال الوعي كلها وضعت بعضها إلى جانب بعض في حركة استعادية هائلة.

هكذا أدى زوال الخطاب المهيمن إلى تكوين التعددية الثقافية. بعد عصر الإيديولوجيات أصبح بإمكان كل شخص إبداء آرائه الخاصة. نرى اليوم أن ما كُبت من أشكال الوعي يعود للظهور على السطح: فمن يتبع الشامانية ويعبد الطبيعة يعيش اليوم جنباً إلى جنب مع التكنوقراطي. بالطبع لا يحل هذا التجاور مشكلة التواصل والتفاهم بين أشكال وعي العالم المختلفة والمتفاوتة زمنياً على المستوى التاريخي. فكيف العبور فوق هذه الفجوات التاريخية والمعرفية؟

في المحصلة، أصبحنا جميعاً نعترف تنسيق الأشكال المتنافرة. منذ أربعين عاماً كتب أحد تلامذة يونغ أن «الفن الحديث يوجد بين الفوضى والنموذج المثالي»[1]. اليوم يتمتع الشامان عند البُّبت بالاحترام نفسه الذي يتمتع به موسى وبوذا. وتجد جدارية لقبائل الأستيك مكانتها إلى جانب منظر طبيعي صيني أو منحوتة مصرية. على الرغم من ذلك فإن حرفة التنسيق هذه يمكن أن تحمل مخاطرِ وإيديولوجيا، كما يحصل في العالم الثالث. في إيران يشكل الشريعاتي مثالاً ساطعاً على ذلك: فهو ينسق بين الأفكار المختلفة مستحضراً ما يقتضيه الدين من حمولة انفعالية يلوّبها في بوتقة الماركسية اللينينية ليصنع

[1] انظر "Kunst und Zeit", in *Eranos Jahrbuch*, Zurich, Rhein-Verlag, 1951.

من كل ذلك مزيجاً متفجراً من شياطين الإيديولوجيا.

المثال الأكثر سطوعاً هو الثورة الإيرانية حيث سيطر الدين على السلطة بعد قلب النظام الإمبراطوري القائم منذ 2500 عام. في تلك الفترة أدّت الثورة الى تدخل الدين بشكل كبير في الحياة المدنية ودفعت بالدين إلى مغامرات خطرة، وأفقدته رمزية مضمونه الروحاني وجعلته يخضع لعملية أدلجة. إن دخول الدين الى حلبة التاريخ يدفع به بطبيعة الحال الى التحول الى إيديولوجيا.

أبعد من عودة الدين، تشكل جاذبية السحر واللاعقلاني ظاهرة في كل مكان. يبدو الإنسان الحديث مسكوناً بكل اللاعقلاني الذي يقبع في غياهب حركة التاريخ منذ قرون عديدة تم خلالها تحويل المضامين الدينية الى قيم مدنية وتقدم نحو العلمنة. فهو يهتم بالتنجيم، وبالتقمص، يتحدث عن حيوات عاشها من قبل كما لو أنها معارف قديمة.

منذ بضعة عقود نشهد نمواً سريعاً للبدع الكبرى: كنيسة مون التوحيدية، شهود يهوه، عبّاد الكريشنا، أتباع العصر الجديد (new age) الخ. يصنف تقرير جاك غويار (Jacques Guyard) حركات البدع في فرنسا في 12 مجموعة: المبرئون، المستشرقون، المبشرون بدنو الساعة، الشيطانيون الخ. من البديهي أن هذا التكاثر للبدع الذي لا سابق له في الثقافة الغربية يعبر عن أزمة روحية وعن إحساس بالفراغ الروحي لا تستطيع أن تملأه المسيحية التي أفرغت من مضامينها الروحية لصالح مضامين دنيوية.

يجب الإشارة كذلك الى التحدي الديني الأميركي الذي يتحدث عنه غي سورمان في كتابه «العالم قبيلتي»[2]، كما يتحدث عنه هارولد بلوم (Harold Bloom) في كتابه «الديانة الأميركية»[1]. يبدو أن الولايات المتحدة تدخل اليوم في عصر ما بعد المسيحية. إنها ديانة تتشكل كلها حول الأربعين يوماً

(1) انظر *Le monde est ma tribu*, Paris, Ed. Fayard, 1997

(2) انظر كتاب الديانة الأميركية لـ هارولد بلوم، *The American Religion: The Emergence of the Post-Christian Nation*, New York, Simon and Schuster, 1992

التي تفصل بين قيامة المسيح وصعوده الى السماء. وهي تتصف الى حد بعيد بطابع خصوصي. وهذه الديانة إذ تعتمد على مزيج من التقنية المتطورة، وصناعة النجوم، والتبشير الإنجيلي المتلفز، تنجح في استقطاب الجماهير في كل مكان في العالم سواء في أميركا اللاتينية أو في أفريقيا أو أوروبا.

التنوع الثقافي

ليس بمقدورنا اليوم أن نمتلك هويةً واحدة. تضاف الهوية الحديثة الى الهويات الأخرى التي نحملها من قبل: إن كل كائن من أي مكان أتى يحمل هوية حديثة بوصفه يعيش في زمنه. هذه الهوية هي الوحيدة التي يمكنها أن تنقسم على نفسها، أن تتأرجح بين طرفين، أن تنفتح على الخارج، على عكس الهويات الأخرى التي تعيش منغلقة على ذاتها. هذه الهوية الحديثة قادرة على وعي ذاتها: وحدها قادرة على أن تعيد النظر في كل شيء بصفتها تتمتع بحس نقدي. في المقابل، يمكنها أن ترد الاعتبار الى أقدم مستويات الوعي وأن تمنحها فضاء للتعبير عن نفسها، وأن تساعد على الربط بين عوالم تنتمي الى عصور مختلفة. يمكن القول مثلاً إن كل إيراني يمتلك ثلاث هويات: هوية ما قبل الإسلام التي يعود عمرها الى عصر ملوك إيران والتي تجتمع كل مقوماتها في «كتاب الملوك»، الهوية الاسلامية وهي هوية حديثة نسبياً عمرها 1400 سنة فقط استوعبت معظم أساطير إيران القديمة، وهي تظهر الى أي درجة استطاع الاسلام الشيعي الإيراني أن يستوعب الأفكار الرسولية، وذلك لما تملكه الرموز من سهولة في الانتقال من ثقافة الى أخرى، دون أن تمر في منطقة التلاقح، عن طريق حوار داخل التاريخ الذي يبدع نفسه؛ أخيراً ثمّة الهوية الحديثة.

بين هذه الهويات الثلاث هناك فجوات هائلة لا تزال قائمة. على الرغم من ذلك فإن الوعي بهذه الفجوات، وربط هذه المستويات الثلاثة للوعي يجعلنا أغنى من الانسان الذي لا يعيش الا داخل ثقافة واحدة. سوف نصبح

كالكائنات البرمائية التي تعيش على الأرض وفي الماء على حد سواء.

نجد أنفسنا في الزمن الراهن على تقاطع حقول معرفية عديدة. نجد أنفسنا منفتحين بالمجاهين: على تراثنا المعرفي القديم (التقليد)، وعلى ما يتطلبه المستقبل. إن هذا الفن الذي يقوم على مزج وإعادة تأهيل الفضاءات والهويات المختلفة يشكل «الطريق الثالث»، الذي لا يقع في فخ اختزال المعارف الأحادية، ولا في فخ الطوباويّات المستحيلة.

ربما يكون هذا الطريق هو الوحيد، طريق «انفصام الشخصية المدجّن» أو الطريق الذي يسمح لنا «بالتكلم بعشرين فم في الوقت الواحد» كما كان يقول ديدرو.

2

إعادة بناء الثقافة

آلان تورين

نظراً للطبيعة الاشكالية المحضة التي يتسم بها النقاش سأنطلق من قناعة راسخة هي أنه لا وجود لمجتمع أو لثقافة أو لسياسة كونية. من المناسب إذن أن نوجه تفكيرنا نحو ظاهرة القضاء على التقاليد وأشكال الهيمنة وأنواع السيطرة الاجتماعية منطلقين من الفجوة القائمة بين عدة حضارات وحداثة واحدة، بين عقلنة واحدة وثقافات متنوعة. أريد في البدء أن أطبق هذه الفكرة على هذا الجزء من العالم الذي اخترع الحداثة، أعني بذلك الغرب. ما الذي يفسر التقدم الباهر للغرب خلال فترة تتراوح بين أربعة وستة قرون مما مكنه من اكتساب سلطة هائلة؟

هيمنة الغرب الاقتصادية والثقافية

الغرب هو الجزء الوحيد من العالم الذي قبل بأن لا يتأسس إلا على تصدّعات. فعلى الصعيد الثقافي، يعرّف الغرب بأنه قبول الانفصال التام بين عالم الأداة وعالم وعي الذات لذاتها. بعبارة أبسط، يعرّف الغرب نفسه بأنه موت العالم الديني. على المستوى الاجتماعي، لطالما كان الغرب كذلك عالم التصدع التام. إن بناء نماذج اجتماعية للعمل وللفكر إنما هو استجابة

لمبدأ أساسي هو الاستقطاب، المواجهة بين الإيجابي والسلبي، بين العقل واللاعقل، بين الرجل والمرأة، بين صاحب رأس المال وحامل عبء العمل، بين المستعمِر والمستعمَر الخ.

هذا التصدع المزدوج يحدد هوية الغرب ومفهوم الحداثة. فهما لا يستندان الى نموذج مثالي، ولا الى مجتمع عادل، ولا الى نهاية التاريخ. خلال سيرتهم، تصور بعض رجال السياسة وبعض المثقفين مجتمعاً دخل في الحداثة بشكل كامل يلتقط أنفاسه بعد سباق مجنون. يستمر السباق اليوم ويبقى هؤلاء المفكرون مرجعيات من الماضي.

بين رؤية العالم التي تحدث عنها داريوش شايغان وتعريف الغرب بأنه تصدع، كما ذكرت، مشكلة مشتركة أبعد من نزعات الحنين الى الشمولية ومن الدفاع عن الحركة الصافية، هذه المشكلة هي التالية: هل يمكن تصور وتحقيق نوع من الاندماج ومن الانسجام بين عناصر قد تمَّ فصلها عن بعضها أي بين بواطن الثقافة وظواهر الاقتصاد، بين عالم العقلانية الأدواتية وعالم التجربة الشخصية والفردية والجماعية؟ في المحصلة، المسألة الأساسية هي التالية: هل قامت محاولات هنا وهناك لإعادة البناء؟ وهل نجحت؟ هل ستنجح في المستقبل؟ هل يمكننا تصور انبعاث لفكرة الحضارة، لفكرة المجتمع، وبدءاً من ذلك لفكرة الدين؟ أم أنه يجب علينا، على العكس من ذلك، أن نقرَّ بأن هذه المفاهيم لن توجد أبداً بعد اليوم، وأن الطرق الجديدة تتجه على خط معاكس لأي جهد يسعى لإحياء كل ما تمَّ تدميره؟

قطيعة لا عودة فيها الى الوراء

في الغرب، بعد القطيعة الكبيرة التي شكلتها الرأسمالية، وهذا يعني نهاية «الأوهام السياسية» التي كشف ماركس عن مساوئها، وبعد نهاية فكرة الدولة، عندما استقل الاقتصادي عن السياسي، استنتجنا أن جهوداً كبيرة للبناء قد بُذلت خلال القرن التاسع عشر. في ألمانيا وإنكلترا أولاً ثم ظهر بعد

ذلك بخمسين سنة، في أميركا وفرنسا، مفهوم جديد هو مفهوم «الحقوق الاجتماعية» الذي يجمع بين خصوصية الظرف الاجتماعي وشمولية الحق أو المواطنة. هذه الفكرة موجودة في مفهوم الديموقراطية الصناعية. واليوم نرى مفهوم «الحقوق الثقافية» يتشكل بالطريقة نفسها.

في الوقت نفسه، نرى أن دولاً لا تنتمي للغرب تبذل جهوداً من أجل التحديث الاقتصادي. أول الأمثلة تأتي من ألمانيا واليابان اللتين ابتعدتا عن النموذج المركزي الهولندي والانكليزي الذي كمله النموذج السياسي الفرنسي. تدريجياً، جهدت كل البلدان لبناء اقتصاد حديث، وفق نماذج مختلفة (على الطريقة السوفياتية، والمكسيكية، والمصرية، الخ)، لكنها مرتبطة بمقوّمات ثقافية مهمة.

من الصعب ألاّ نستنتج أن هذه الجهود على الرغم من التأثيرات الإيجابية التي أحدثتها في كل مناطق العالم، قد باءت بالفشل. إن المشهد المسيطر اليوم هو الانفصال التام بين عالم أدواتي كليّ الحضور ومساع جُرّدت من أي صفة اجتماعية لتحقيق وعي الذات. لم يعد في عالمنا وجودٌ لشيء يمكن تسميته «مجتمع»: هناك جنباً الى جنب لمحارب جزئية لاتعد ولا تحصى، يطلق عليها بدون تفكير اسم «ثقافات»، وعالم «يتقدم على كل شيء» لا يحمل مضامين خاصة به ما خلا بعض الحاجات التي يمكن تلبيتها نسبياً. في عالم اليوم، يبدو لي أن لا شيء يسمح لنا بالتأكيد أننا نشهد إعادة تكوين حضارات عرّفت نفسها، مع كل ما تتسم به من الحداثة، بأنها مجتمعات متنظمة. القطيعة الغربية المزدوجة حقيقة لا عودة فيها الى الوراء. لا شيء يدلنا على تشكل مجموعة كونية جديدة. بينما يزداد تأخر بلدان أوروبية مثل ألمانيا وفرنسا المنهمكة في مناقشة نماذجها ونظم بناها الاقتصادية، تبرز الولايات المتحدة كمثال ساطع على التكامل بين اقتصاد معولم وهويات مجزأة. لا وجود لمرجعية مشتركة بين الاقتصاد الشمولي الذي يمتلك معاييره الخاصة للحكم والتقييم، وتعريفات الذات بل تعريفات أشكال التفاعل مع الآخرين. تبحث مجموعات من

الأفراد عن هويتها - هوياتها - أي عن تعريف لذاتها من داخلها، في عالم تحدِّد معالمه من الخارج فقط. في كل مكان نشهد سعياً وراء النقاء، وراء التماثل، بل وراء اخضاع سلوكيات تمليها حضارة ما لقوانين السوق أو الحرب.

نعيش إذن مرحلة انفصال الفرد عن المجتمع بل مرحلة رفض لكل محاولة لانخراط الفرد في الأنشطة الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية. إن أزمة الدولة-الأمة ترتبط بمسألة أكثر شمولاً. هكذا تعود الديانات للظهور من جديد بشكل كاريكاتوري في معظم الحالات: حتى لو كان الديني حاضرًا اليوم أكثر من أي وقت مضى، فالكنائس (الدينية أو السياسية،الخ) هي في طريق تفكك لا تراجع فيه.

مرحلة ما بعد الحداثة أم مرحلة بناء؟

إن التشظي التام الذي تتسم به مرحلة ما بعد الحداثة لا يمكن القبول به. حتى لو كان هذا التشظي نتيجة حتمية فالقبول به يعني أن نترك العالم لعنف السلطة والسلاح والمال. ليس من الممكن أن نسعى إلى بناء العالم وأن نؤكد في الوقت نفسه غياب أي رابط بين المجالات المختلفة للتجربة الإنسانية.

بعد أن رفضنا، بحكم الواقع، البحث عن مجتمع وعن تقدم وعن حضارة شمولية، أرانا ننفذ العملية ذاتها بأشكال متناقضة لكن متكاملة: كلما زادتنا الحداثة انفصالاً عن المنظومات، عن الأنظمة، عن المجتمعات، بل عن العوالم، اكتسبنا القدرة على تحديد أنفسنا من خلال المسافة التي تفصلنا عن ذواتنا، والتي يصنعها العالم المصطنع الذي نعيش فيه. لا يتعلق الأمر بـ«حداثة»: فالحداثة تعني تشظي العالم وتصدع النظام الديني. على عكس ذلك، نحن نشعر في «حداثة الحداثة»، في وعي الحداثة، في «الانعكاسية داخل الحداثة» بالحاجة إلى أن نحدد هويتنا «لا اجتماعياً». هذا هو المكان الأساسي لتجاربنا ولطموحاتنا: المشكلة الأساسية بالنسبة لنا جميعاً هي إعادة تنظيم الموروثات الدينية، وكيفية تعاملنا مع الجسد (الحياة، الموت، الجنس، الخ)، وعلاقتنا

بالأشياء، بحيث تشكل ما نواجه به العوالم الأدواتية والأشكال الجديدة للجماعوية التي تجعل الجماعية المزيفة تتصر على الفردي. بعبارة أخرى، المسألة هي معرفة كيف يمكن أن نوجد فردية يمكنها أن تحارب الفردية المستهلكة، وأن تتجاوز في الوقت نفسه السياسي والاجتماعي والاقتصادي بواسطة الذاكرة والتفكير والجنس.

بما أن الاجتماعي قد أصبح كله تقريباً مساحة للسلطة يجب إذن أن نقيم صلة الوصل بين كل ما ليس اجتماعياً. هذا ما يفسر أن مفاهيم كمفهوم «العولمة» ترشدنا إلى الطريق الذي يجب ألاّ نسلكه لأنّها تشكل هي نفسها إيديولوجيات قوية. نحن نميل إلى رفض العولمة من أجل الدفاع عن بعد محلي، لذلك يتنبأ بعض المتفائلين بظهور «المحلي المعولم». هذا المفهوم خاطىء: لأن الشمولي يتعارض أكثر فأكثر مع المحلي. في المقابل، لا شيء يمنعنا من التفكير بأنه يمكن أن نعيش مجدداً كما كنّا نعيش في القرن الماضي في عالم تكبر فيه مساحة الحقوق باستمرار في مواجهة مساحة القوة. إن بناء الفردية هذا لا يمكن أن يكون إلا من صنع الكل معاً: بعيداً عن عبودية النجاح الاقتصادي، على الفردية أن تجند كل الذاكرات، كل أشكال التفكير والحياة الجنسية، لكي تضعها في مواجهة عالم القوة هذا بأشكاله العديدة. وإذا أردنا أن نعبر بكلمة موجزة، علينا أن نعترف «بأن الأمور تجري بشكل سيء».

إن الصراع الأساسي الذي يتمحور حوله كل شيء مرده إلى تشكل رؤية، أو عالم ثقافي، اجتماعي، وسياسي أنثوي في مواجهة عالم القوة الفارغ. إن إعادة الاعتبار للهوية الجنسية إنجاز حققته النساء أو تحقق باسمهن، لكنه تحقق أيضاً باسم جزء مهم من الذاكرة الثقافية: ذاكرة الاستمرارية وذاكرة الأم، أكثر منه باسم السعّي وراء سلطة الأب. ذلك لا يشير إلى انتصار عقلانية من الطراز الغربي في الوقت الذي بدأت فيه عملية هدم لا عودة فيها إلى الوراء لكل المجتمعات والثقافات والحضارات. بل إننا نسير نحو عملية توحيد واستيعاب و«إعادة بناء» على حد تعبير مارسيل موس، لكل

التجارب التي يتشكل من خلالها الفرد وتتكون القدرة على الفعل، وبالتالي على مقاومة هذا العالم اللاشخصي، الجماعي، المصلحي، الذي يمثل عالم السلطة بكل وجوهها.

بصفتي غربياً، وإذ أقبل تماماً القطيعات الحاصلة واللغة التي تلازمها (الصراع، المواجهة، صراع الطبقات، الخ) أومن أن هناك أنماطاً عديدة من التنمية. من المؤكد أننا نشهد نشأة رأسمالية معولمة وتكنولوجيات معولمة. في المقابل، ومن غير أي أوهام عن «حوار الثقافات»، يمكننا أن نأمل إعادة تشكيل لشروط العيش، والنشاط، والمبادرات، والألم، وسعادة الأفراد. بعبارة أخرى، العدو هو الاجتماعي. من الآن فصاعداً، سنسعى إلى العيش خارج هذا الاجتماعي، خارج القواعد التي تنظمه، خارج معاييره التقييمية. بهذه الطريقة سنسعى من جديد إلى إمكانية التواصل مع أجزاء أخرى من العالم، مع أفكار أخرى، مع تجارب أخرى لم تعد تشكل حضارات، بل تعطينا عناصر لبناء ولإدارة طاقات الشخص البشري، مجتمعةً لمقاومة عالم يفتقد الى معنى، عالم الأدواتية، عالم الربح، عالم الحرب، عالم العنف. بدون هذا الهروب خارج الاجتماعي، يمكن لعالم السلطة أن يخضعنا لسيطرته.

IV
أي مستقبل للغات؟

منذ العصور السحيقة تولد اللغات وتعيش وتموت. لكن يبدو أن نصف اللغات المحكية في أنحاء العالم، على الأقل معرض للزوال خلال القرن الحادي والعشرين. فهل ستتجه الانسانية الى شكل محتم من الهيمنة اللغوية؟ هل يمكن تلمّس سياق لولادة لغات جديدة، على الرغم من التراجع السريع لتنوع اللغوي؟

من المهم أن نتساءل عن المناخ وعن الأسباب التي تحملنا على التنازل من لغتنا. يرى ساليكوكو موفوين أن العولمة ليست سبباً كافياً لذلك. وهو ذ يعتمد مقاربةً بيئية وتاريخية لأشكال الاستعمار المختلفة وللنتائج المميزة كل منها، يبرز واقعاً معقداً حيث لا تنجح دائماً اللغات التي تتمتع بالنفوذ في فرض سيطرتها وتترك المجال أحياناً لتوسع لغات تحمل مضامين ثقافية. لذلك قد لا نجد دائماً آثار الهيمنة اللغوية التي تتسبب بزوال عدد كبير من اللغات حيث ننتظرها.

هل يشبه سلوك اللغات سلوك الكائنات الحية؟ يبين كلود هاجيج حدود هذه المقارنة: للغات قدرة على أن تبعث من جديد لأنها بالضبط لغات بقدر ما هي كلام محكي. إن تعميم اللغة الكريولية هو اليوم العامل الأساسي في ولادة (جديدة) للغات.



1
الاستعمار والعولمة ومستقبل اللغات
سالیكوكو موفوين

سأتناول مصطلح «الاستعمار» استناداً إلى طبيعة تكوين السكان أكثر مما سأتناوله من المنظور السياسي. بمعنى آخر، يعني الاستعمار في العرض الذي سأقدمه انتقالاً للسكان الذين يتركون أرضهم الأصلية ليجدوا أنفسهم في بيئة جديدة. من هذا المنظور، يطرح تحليل ظاهرة الاستعمار مسألتين لهما أهمية خاصة: ما هو الأثر الناتج عن هذا التغيير البيئي على السكان المتنقلين؟ وكيف تتأثر البيئة المضيفة بقدوم هؤلاء السكان الجدد؟

غالباً ما دُرِسَت ظاهرة الاستعمار بطريقة سياسية بحتة كعملية إخضاع شعب لسيطرة شعب آخر. من وجهة نظري، لا يشكل البعد السياسي للاستعمار إلا امتداداً، أو مظهراً من مظاهر هذه الظاهرة التي أقاربها من زاوية طبيعة تكوين السكان. بالطبع يشكل الاستعمار، بالمعنى البيئي، أحد العوامل التي تتسبب بانقراض بعض اللغات وتهدد بعضها الآخر. مع ذلك، لا يُختزل النقاش في هذا الاستنتاج، ومن المناسب أن نتساءل عما إذا كان الاستعمار يعتمد الأسلوب نفسه أينما وجد في العالم.

ثلاثة أشكال للاستعمار

في رأيي، يجب التمييز بين ثلاثة أشكال من الاستعمار وذلك لأن التأثيرات اللغوية الناجمة عنها ليست متشابهة: الاستعمار الاستيطاني، كاستعمار أوروبا للعالم الجديد مثلاً؛ الاستعمار الاستغلالي كذلك الذي عرفته أفريقيا، خاصة بعد نهاية القرن التاسع عشر، والذي هو كذلك إنتاج أوروبي. ويختلف هذان الشكلان من الاستعمار بدورهما عن شكل ثالث هو الاستعمار للاتجار بالعبيد الذي طبع العلاقات بين أوروبا وأفريقيا منذ القرن السادس عشر، وهو استعمار يتصف -من زاوية سياسية على الأقل- بعلاقات تقوم نسبياً على المساواة، على الرغم من أن التوازن سيختل فيما بعد لصالح أوروبا.

الاستعمار للاتجار بالعبيد

لم يشكل الاستعمار للاتجار بالعبيد أي تهديد للغات، إلا ذلك الذي نتج عن ترحيل السكان إلى مناطق أخرى من العالم من أجل بيعهم. مع ذلك لم تتعلق تجارة العبيد بهذا العرق أو ذاك بشكل شامل، ولم ينتج عنها إذن إبادة لشعوب بكاملها وللناطقين باللغات الأفريقية في القارة السوداء. على عكس ذلك، ترافق هذا النوع من الاستعمار مع ظهور لغات جديدة في أفريقيا تُسمّى «بيدجنز» (pidgins).

الاستعمار الاستيطاني

في المقابل، كان هدف الاستعمار الاستيطاني، كما مورس في الأميركيتين، ولاحقاً في أستراليا ونيوزيلنده، تأسيس أوروبا جديدة في وطن جديد للمستعمِرين. في هذه الحالة، نلاحظ ظهور تنوعات جديدة من اللغات الأوروبية، كتنوعات اللغة البرتغالية واللغة الاسبانية التي انتشرت في الأميركيتين، أو كالفرنسية الكيبكية، أو الانكليزية الأميركية، أو الانكليزية الأسترالية.

كذلك اتسمت ظاهرة الاستعمار الاستيطاني بوضع اللغات الأوروبية المختلفة في علاقة تنافس فيما بينها. فالانكليزية مثلاً لم تكن اللغة الوحيدة التي صُدِّرت الى الولايات المتحدة. كان عليها أن تفرض نفسها في وجه الفرنسية أو السويدية، أو الألمانية. لكن هذه اللغات الأوروبية تركت مكانها تدريجياً لشكل جديد من اللغة الانكليزية، ذلك الذي يشكل اليوم اللغة السائدة في الولايات المتحدة.

على خط موازٍ، انقرضت اللغات الأفريقية التي وصلت الى الأميركيتين مع قدوم العبيد. كذلك نشهد اليوم انقراضاً تدريجياً للغات الهنود الحمر، كما انقرضت في الماضي اللغات الأفريقية ولغات الأقليات في أوروبا. لكي نفهم لماذا تحصل هذه الظاهرة اليوم يجب أن ننظر اليها من خلال آلية الاستيطان وأن نحللها على ضوء التطور الاجتماعي-الاقتصادي للمجتمعات الأميركية. منذ البدء، لم يتم إدماج الهنود الحمر في الأنظمة الاقتصادية والسياسية في الأميركيتين. وقد ساعد ذلك على تأمين البقاء للغاتهم. ذلك أنه كلما كانت عملية الدمج متقدمة، كانت لغات الأقليات في خطر. الواقع أن الأشخاص يفقدون صلتهم بلغتهم الأصلية بتقبلهم التدريجي للغات الاستعمارية كلغاتهم المحلية الجديدة. في فترات السلام تصبح لغات الأقليات بنوع خاص لغات مهددة وذلك بفعل عمليات الادماج. في المقابل، تمكن الحروب اللغات من الحفاظ على استقلاليتها ومن تأمين بقائها، شرط أن لا تؤول هذه الحروب الى إبادة شعب بأكمله.

هكذا انقرضت لغات الأقليات الأوروبية في الولايات المتحدة لأن عملية إدماج مختلف المهاجرين الأوروبيين قد نجحت بشكل كامل. أما الأفارقة فقد أضاعوا لغتهم، على الرغم من التمييز العنصري، لأنهم عوملوا كأدوات لسير النظام الاقتصادي. إضافة الى إدماج العبيد في النظام الاقتصادي، ساعدت التعددية اللغوية على انقراض لغاتهم الأصلية.

يمكن دراسة العملية اللغوية التي تجري في المستعمَرة الاستيطانية

على ضوء التاريخ الأوروبي. مما لاشك فيه أن فهم هذا التاريخ يسمح لنا باستشراف الرهانات والظواهر التي يمكن أن تحصل في المستقبل. الواقع أن تاريخ القارة القديمة يظهر كأنه استعادة للظواهر الاستعمارية ولظاهرة الهجرات. يرصد أندريه مارتينيه مسار اللغات الهندية-الأوروبية في كتابه الذي عنوانه: «من الفيافي إلى المحيطات»[1]، فيبين أن تاريخ هذه اللغات على صلة وثيقة بحركات انتقال السكان وبسيطرة شعوب على شعوب أخرى. إن فرض لغة المسيطر يشكل ناقلاً أساسيًا للسيطرة. هكذا فإن اللغات السلتية انقرضت من المساحة الجغرافية التي تشكل منها فرنسا اليوم، لصالح اللغة الرومية. ولم يعد للغات السلتية فيها من وجود اللهم بقايا تمثلها اللغة البروتونية، التي تجد نفسها مهددة إلى حد كبير. لا أحد يتذكر اليوم أن بريطانيا كانت تشكل في الماضي أرضاً تسود فيها اللغات السلتية بدون منازع. ففي القرن الخامس، تسبب استعمار القبائل الجرمانية لبريطانيا بعملية إعادة تشكيل للغات الجرمانية في قالب لغة جديدة، هي الانكليزية، وبعد ذلك تمت تدريجياً هيمنة هذه اللغة على اللغات السلتية.

الاستعمار الاستغلالي

وفقاً لمقاربة استشرافية، من المناسب ألاّ نتناول بالتحليل مستقبل اللغات في الأميركيتين وفي أستراليا بنفس الطريقة التي نقارب بها هذه الاشكالية في أفريقيا. منذ القرن التاسع عشر، أخضعت أفريقيا مثلها مثل جزء كبير من آسيا إلى استعمار استغلالي. في هذا النوع من المستعمرات، لم يسعَ الأوروبيون إلى بناء وطن جديد، بل إلى مجرد تأسيس مكاتب تجارية اقتصادية وإلى إيجاد أسواق جديدة تسخّر لصالح بلدانهم المستعمِرة. وبما أن البنى الاجتماعية في هذه المستعمرات لم تكن تأسس على سياسة الادماج، لم يكن للمستعمِرين

[1] انظر أندريه مارتينيه، Des Steppes à l'Océan. L'indo-européen et les "Indo-Européens", Paris, Payot, 1986.

مصلحة خاصة في فرض لغتهم كلغة محلية. على الرغم من ذلك كان من الضروري بالنسبة اليهم اللجوء الى مساعدين اداريين أفارقة كانوا يعلمونهم اللغات الأوروبية، التي أصبحت تدريجياً لغات النخب في القارة الأفريقية وفي بعض مناطق آسيا.

لم تشكل اللغات الأوروبية، وهي وقف على النخب، تهديداً حقيقياً بالنسبة للغات الأفريقية. الخطر الحقيقي كان مصدره بعض اللغات الأفريقية نفسها. الواقع أن الاستعمار الاستغلالي يترافق مع ازدهار لبعض اللغات مثل الـ لنغالا والكيكونغو والوولوف أو السواحلي. هذه اللغات التي كانت في الأصل لغات تواصل بين شعوب لغاتهم الأم مختلفة، أصبحت تدريجياً لغات محلية في المدن الأفريقية الكبرى. وبسبب تأثير الحواضر الأفريقية نشأت حركية تهدد اللغات العرقية بل اللغات الاستعمارية أيضاً كالفرنسية والانكليزية. مع ذلك من المناسب أن نوضح أن الأخطار التي تهدد اللغات الاستعمارية ليست هي نفسها التي تهدد اللغات العرقية، ذلك أنه في الحالة الأولى، ليست اللغة بوصفها لغة مهددة. المهدد فقط هو سعيها الى الهيمنة والسيطرة على مساحة ليست لها وعلى شعوب لا تشكل هذه اللغة بالنسبة لها اللغة الأم.

انقراض اللغات

كيف يمكن أن نفهم عملية انقراض اللغات في الوقت الراهن؟ في كثير من الأحيان يتعامل الأدب العلمي مع اللغات كما لو أن لها حياة مستقلة عن حياة الناطقين بها. في رأيي، من المناسب أن نفكر في التنافس بين اللغات وفي الأخطار التي تنشأ عن الصراعات المباشرة بين اللغات أكثر مما تنشأ عن سلوك الناطقين بها. علينا أن نتساءل عن الأسباب التي تدفع شعوباً تعشق لغاتها، وتفخر بهويتها وبثقافتها الى التخلي عن لغتها. علينا كذلك أن نفكر بطبيعة اللغات والثقافات: هل تشكل هذه الأخيرة مفاهيم جامدة أم هي

على العكس من ذلك مسارات متحركة؟ هل يعني تنازل شعب ما عن لغته تنازلاً عن ثقافته بالضرورة؟

لكنْ نفسر عملية اختزال التنوع اللغوي التي تجري حالياً، غالباً ما نعيدها الى عولمة الاقتصاد التي تشجع المتكلمين على ترك لغتهم. يبدو لي هذا التفسير تبسيطياً الى حد ما وقد أتيحت لي فرصة استنتاج ذلك خلال إقامة حديثة لي في الجامايك. فالكريولية الانكليزية اكتسبت في هذه الجزر حيوية لا سابق لها، بينما كان الكلّ مجمعًا منذ عشرين عاماً على التبشير بانقراضها. في هذا البلد من العالم الثالث حيث تواجه الأغلبية الساحقة من السكان مشكلة البطالة، وفي مناخ إيديولوجي قائم على تشجيع خصوصية الهوية الجامايكية، يترافق اعتناق الطبقة المستغلة لهذه الإيديولوجيا مع رفض اللغة التي تفرض نفسها بتفوقها والتمسك باللغة الكريولية. إن تشابه هذه الظاهرة مع عمليات أخرى من هذا النوع في أفريقيا بديهي: على سبيل المثال، يجد الناطقون بالنغالا في كنشاسا هويتهم في أكثر الأحيان بأنها نقيض لهوية الناطقين بالفرنسية. كلما ازدادت الهوة بين البلدان الغنية والبلدان الفقيرة، بين الطبقات المترفة والطبقات المستغلة، يزداد رفض اللغة المسيطرة من قبل المسيطر عليهم ويقوم شاهدا على بناء الهوية الوطنية أو الاجتماعية في مواجهة النموذج المهيمن.

إن الخيار الذي يعتمده شعب بأن يتنازل عن لغته لصالح لغة أخرى يمكن أن ينتج عن عوامل شديدة التنوع والتعقيد. في رأيي، يخطىء الأدب العلمي عندما يدعي أن اللغة القوية تتفوق في النهاية. فالواقع أن هيمنتها يمكن أن تصبح في موضع شك حين ينظر اليها كلغة عدوة. كي نفهم العمليات اللغوية الحاصلة اليوم علينا إذن أن نتخلى عن وجهة النظر الغربية البحتة وأن نلتفت الى حركية تعايش اللغات في المجتمعات غير الغربية وأن نحلل إشكالياتها على ضوء البيئة الاقتصادية الخاصة لكل بلد.

إذا كانت العولمة تشكل واقعاً في فرنسا، وفي بريطانيا والولايات المتحدة،

فهي ليست واقعاً في الجامايك، ولا في جمهورية الكونغو الديموقراطية أو في السنغال. المثال التالي يبدو لي بالغ الدلالة: لقد أدت اعتداءات 11 أيلول/ سبتمبر التي حدثت في الولايات المتحدة إلى تعليق الرحلات الجوية في أوروبا وفي الولايات المتحدة، لكنها لم تؤثر أبداً على المطارات الأفريقية. من المناسب، أن نلاحظ أن كلمة mondialisation التي اعتمدها الفرنسيون وكلمة globalization التي اقترحها الأنكلوسكسونيون لا تشيران إلى المعنى نفسه. الأول ينطبق على عملية تعميم لقيم كونية بينها يشير الثاني إلى واقع تكون فيه العناصر المختلفة لنظام شديد التعقيد متصلة بعضها ببعض ومتفاعلة بعضها مع بعض. ليس نظام العالم موحداً على الصعيد الاقتصادي. عن هذا التنوع بين العالم المعولم والعالم غير المعولم تنشأ الإشكاليات اللغوية المتنوعة. في رأيي، إن استعمال لغة ما هو نتيجة لفعل اختيار تمليه المصلحة: حين يقرر شخص ما أن يتكلم لغة معينة فذلك لأن هذه اللغة مفيدة بالنسبة له. علينا الآن أن نطرح على أنفسنا إذن هذا السؤال: هل يتنازل شخص متكلم عن لغته الأساسية لأنها أقل جمالاً أو أقل قدرة على التعبير من لغة أخرى أم على العكس من ذلك، لأنه مجبر على ذلك بفعل الظروف الاقتصادية التي تفرض عليه أن يتأقلم مع التغيرات البيئية التي تطرأ على الأرض التي يعيش فيها؟

إن إشكالية اللغات المهددة تبدو إذن أكثر تعقيداً مما يبدو في الظاهر، وقد يكون من المستحيل أن نفهمها دون أن نأخذ بعين الاعتبار التغيرات الاقتصادية التي تحصل في مجتمعاتنا، وطريقة تأثير هذه التغيرات على الناطقين باللغات المختلفة.



2

حياة اللغات وموتها وقيامتها

كلود هاجيج

اني أود أن أتقدم بفكرة تتناول المقارنة التي تجريها أحياناً بين اللغات والأنواع الحية. ان اقتراحي يتلاقى بطريقة ما مع قول ساليكوكو موفوين، لأن هذا الأخير مؤيد تماما لنظرة بيئية للغات الانسانية، آخذاً بعين الاعتبار الوسط الاجتماعي والثقافي والسياسي. في المقابل، أشدّد على أن اللغات لا يمكن ان تُدرس كعناصر بيولوجية إلا بصورة مجازية: صحيح أن اللغات تولد، وصحيح أيضاً أنها تعيش، وللأسف تموت، إلا أن الصحيح ايضاً أنه يمكن للغات أن تنبعث.

ان امكانية الانبعاث للغات اعتُبرت ميتة، يجب أن تدوّن في خانة الفرق الجذري بين اللغات والأنواع الحية. ولا يخلو من الدقة القول أن اللغات تشارك بعدد من الخصائص مع الأنواع الحية، لكنها ليست بالضرورة معدّة لأن تموت جسداً وروحاً، بقضاء لا يردّ. بالطبع، ان الشروط الضرورية لانبعاث أية لغة هي شروط خاصة، وهي لا تتوفر مجتمعة إلا بصعوبة كبيرة، لكن الأمثلة موجودة.

اذا كانت الاستعارات الأحيائية التي راجت في القرن التاسع عشر قد جذبت الباحثين في تلك الحقبة، فلأنه كان يُلاحظ بالتحديد أن للغات

مواصفات تجعلها قريبة من مملكة الأحياء، كما يدرسها علم البيولوجيا وعلم الحيوان وعلم النبات، أو بصورة أشمل علوم الحياة، سواء تعلّق الأمر بالأنواع الحيوانية أو النباتية. في كل هذه الحالات، نحن أمام شكل من أشكال الصراع من أجل الحياة. يجب أن تُعاد صياغة نظرية «الصراع من أجل البقاء» لداروين وتأقلم في منظور لغوي. ان اللغات الأكثر مقاومة، أي تلك التي تنطق بها المجموعات الأقوى والأكثر غلبة والأكثر قدرة على تأمين وسائل استمرارها، هي اللغات التي تقوى على البقاء على حساب لغات أكثر هشاشة. وبالفعل، ان اللغات لا تموت بسهولة حين تتمكن من الاستمرار والانتشار لمّا تكون في عز حيويتها، مقارنة مع لغات أخرى أكثر وهناً أو أقل ثباتاً.

قابلية الكلام هي خاصيّة النوع البشري

اذا كان الصراع من أجل البقاء يقرّب اللغات كثيراً من الأنواع الحية، ففي المقابل هناك فروقات واضحة تبرز في الطريقة التي تتطور بها اللغات وفي طريقة تشكّل العائلات اللغوية. انها بطريقة ما أنواع حية في تصرّف المجتمعات التي «تصنّعها». قد يبدو المصطلح غير ملائم، لأنه من الممكن أن نعتبر اللغات ملازمة بشكل دائم للجنس البشري، واستخدام مصطلح «صناعة» اللغات هو إما مجازي بحت، وإما مغلوط تماماً. في الواقع ان المجتمعات الانسانية صنعت اللغات كوسيلة للتواصل، لكنها لم تصنع الكلام الذي هو مواكب لها بشكل دائم وهو مدوّن في تركيبتها الجينية. ان مفهوم «الكلام» يختلف عن مفهوم «اللغات»، ومن الواجب المحافظة على التمييز بينهما. انهما معاً يحدّداننا كنوع بشري. وربما يكون ذلك المعيار الوحيد لتحديد أكيد، بما أن أي نوع حيواني آخر لا يتمتع بالكلام الذي يختصّ بوسائل محددة تاريخياً واجتماعياً، يطلق عليها اسم اللغات. وبالتالي، لم تُدرج اللغات ولا الكلام في أية تركيبة جينية لأي نوع آخر غير نوعنا البشري.

وبعبارات أخرى اقول إنه حتى لو كانت استقصاءاتنا البحثية تبتعد أكثر فأكثر عن الجزم، فإني أعتبر انه يمكن أن يُدافع عن الفرضية القائلة إن ظهور النوع البشري منذ ما يقارب 2.2 مليون سنة (منذعشرات بل مئات آلاف السنين تقريبا) كان يشتمل على قابلية الكلام في تركيبته الجينية. بالطبع ان حجم الجمجمة والدماغ عرف تطورات مهمة، أضيفت على جنسنا خصوصية أكبر. ومع ذلك، إذا نظرنا الى أجدادنا الأوائل حين انتقلوا من كونهم من نوع القردة الأقرب شبهاً بالانسان ليصبحوا من نوع الانسان البدائي -لكنهم أصبحوا بشراً-، فإن النقطة المفصلية، حتى لو امتدت على حقبة طويلة، تدعونا لأن ننظر اليها بشكل محدّد بعض الشيء. ان الفرق بين هذين النوعين اللذين يتلاقيان كثيراً من ناحية قياسات تشكلهما، يكمن في أن النوع الثاني يمتلك في تكوينه الجيني قابلية الكلام، بالاضافة الى سلسلة من التحولات تمتد على فترات طويلة جداً -وهذا لا يعني بالضرورة أنه كان للجنس البشري لغات منذ ذلك الحين.

ولأسباب تعود الى تاريخ هذا النوع البشري الأول الذي قد يكون وُلد على الأرجح في المهد الافريقي (الى اليوم الذي نكتشف فيه أجداداً أكثر قدماً في أستراليا، وغينيا الجديدة أو في أي مكان آخر)، فإن أصولنا هي أفريقية. فمنذ 2.2 مليون سنة، شكّل القرن الافريقي إطاراً بيئياً يجمع كل الشروط الملائمة لولادة نوع جديد. وهذا النوع وُلد في بيئة تتمتع بالكثير من الخصوصية والمشاشة، تعود لغابة تحتوي على الكثير من الأشجار والطرائد وينابيع الماء التي تؤمّن الظروف المناسبة للعيش، لكنها تخضع لسلسلة من دورات الجفاف وعودة الرطوبة. اني أرى من باب الافتراض، أن هذا النوع وجد نفسه بعد فترة قصيرة على ولادته مُلزماً على الهجرة كي لا يندثر بسبب نقص الماء والغذاء، وعلى اجتياز عشرات الآلاف من الكيلومترات. لهذا السبب من دون شك بنى الانسان البدائي في بيجينغ مجموعة من الثقافات عُرفت بـ«الحصى المشققة» والتي تشبه كثيراً تلك التي نشأت في المهد الافريقي.

لقد أمكن نشوء اللغات كوسيلة للتواصل بفضل احتواء التركيبة الجينية للبشرية على الكلام؛ إلا أن اللغات لم تكن في الحال شرطاً ضرورياً للكلام، وبالتالي لم تولد بالضرورة في نفس الوقت الذي وُلد فيه. بعبارات أخرى، ان حركات الترحّل والهجرات الكبرى، والتي كانت ضرورية للحفاظ على حياة هذا النوع، حصلت حين شعر هذا النوع بأنه «انتهى» لأنه امتلك قابلية الكلام، لكنه لم يكن بعد قد أنشأ اللغات، بالمعنى الحديث للكلمة كما نحدّده.

تكاثر اللغات

ان نشأة اللغات تمتد على حقبات طويلة. وقد تبع ذلك سلسلة من التوسّعات، ذات الانتشار المتنامي. اعتقد أنه في عصر قريب منا برغم كل شيء، هو العصر الحجري الحديث (من 20000 الى 12000 سنة قبل الحقبة المسيحية)، تكاثرت اللغات بشكل مسرّع، عاكسة بذلك صورة المجتمعات التي كانت تتكاثر بقدر ما كانت تلجأ الى الحياة الحضرية، لأن الناس كانوا يتخلون عن البداوة وتربية الماشية، وعن الحياة غير المستقرة والصعبة، التي كانت تختصر بالتفتيش عن الماء لماشيتهم. في ذلك الحين ظهرت النواة الأولى للمدن، وتعتبر أريحا من خلال نصوص «العهد القديم» المدينة الأولى في التاريخ، علماً بأن مدناً قد سبقتها بالتأكيد. ان ظهور المدن ترافق مع إمكانية الحصول على الحقول وزراعتها. ولقد كان ألفونس آلّي (Alphonse Allais)، وهو المعروف بظرفه، على حق حين أضحكنا بالشاعة ذهنه: «يجب بناء المدن في الريف». ليس من الممكن بناء المدن إلا في الريف، حتى لو ظهر لاحقاً نمط الحياة المديني، وبصورة اصطناعية الى حد كبير، على أنه متميّز بشكل جذري عن نمط الحياة الريفي. يبدو لي أن العصر الحجري الحديث، ودون أن يكون باستطاعتي أن أقدم إثباتات حقيقية على هذه الفرضية، هو العصر الذي تكاثرت فيه اللغات بشكل كثيف.

الموت بفعل الانقراض

بعد أن قفزنا عبر الحقبات الزمنية السحيقة، لننظر الآن الى حقبة أكثر قرباً منا بكثير: عصر النهضة الذي أطلق بداية الزمن الاستعماري. انطلقت الحروب الدينية الى اميركا وبعض مناطق جنوب شرق آسيا، مستخدمة المصطلحات نفسها تقريباً مع وصول البحّارة الاسبان والبرتغاليين بشكل أساسي، والذين التحق بهم بعدها البريطانيون والفرنسيون والهولنديون ليأسّسوا مراكز بقصد العمل في التجارة. ولما كان هؤلاء لا يتحرّكون -بالطبع- بأي دافع خيريّ، فإن مجيء الحقبة الاستعمارية ترافق مع مجازر ضخمة بالغة التأثير ذات نتائج حتميةٍ، الى درجة أنه يمكن اعتبار العقود الأولى من القرن السادس عشر -الذي أطلق عليه بمفارقة تدعو الى السخرية عصر النهضة من وجهة نظر الثقافات الاوروبية الغربية- اعتبارها في الواقع بداية موت مكثّف للغات الانسانية.

يكفي للتحقق من ذلك أن ننظر الى حالة المكسيك بالذات، هذا البلد الذي أطلق عليه النظام الملكي في قشتالة (اسبانيا) اسم «اسبانيا الجديدة». هناك مئات من اللغات كانت قائمة في الحقبة «ما قبل الكولومبية»، فلم تُبقِ «ملحمة» الغزاة conquistadores على مدى قرن سوى بضعة عشرات. ففي المكسيك اليوم لا يمكننا أن نقيس مشكلة الحفاظ على النهوياتل(*) ولا مشكلة اللغات الأوتومية المتداولة في وسط الهضبة المكسيكية أو مشكلة حوالي عشرين لغة تابعة لقبائل المايا، بمشكلة فقدان تنوع اللغات في القرن السادس عشر، وقد انقرضت جميعها تحت وطأة عنف اجتياحات الغرب الكثيفة في هذه البلدان «الجديدة».

في هذه الظروف، تبدأ اللغات بالموت بنسب كبيرة. ويُضاف الى سبب الانقراض هذا عن طريق الإبادة، أسباب أخرى تأتي كنتائج طبيعية. وبقطع

(*) النهوياتل (Nahuatl) هي لغة قسم من شعب المكسيك يُعرف بالنهوايين ويُلقّب هذه بالأزتك Aztèques. لغة لا تزال يتكلمها حوالى 800000 شخص يتواجد معظمهم في العاصمة مكسيكو (المترجم).

النظر عن ذنوب الغرب الثقيلة جدّاً، فإن كوارث طبيعية تحت عن سطح الأرض شعوباً بأكملها تقريباً، مما أدّى الى انقراض لغات بفعل انقراض الشعوب التي تتكلمها أو التي «تحملها» كما يُقال بالروسية noaitieli. وبالفعل، «يحمل» الأشخاص لغة، كما نحمل كنزاً، وكما نحمل جمالاً غامضاً يتيح لنا أن نتواصل ونتعاطى مع إنسان قريب منا، ومن المحتمل أن نحبه. ان حالات انقراض اللغات العائدة لكوارث طبيعية هي في المحصّلة حالات محدودة. غالباً ما نذكر مثل السلفادور. بالفعل، وإثر ثوران بركاني مصحوب بزلزال في الثلاثينات، شهد هذا البلد موت أفراد قبيلة هندية بأكملها تقريباً. انطلاقاً من ذلك، فإن أسباباً أخرى لانقراض اللغات تبدو أكثر ضرراً وأكثر خطراً بكثير، وفي الواقع أكثر فعالية من الانقراض الجسدي للمتكلمين بها. ما هي هذه الأسباب؟

فرض نموذج غربي

ان أهم التهديدات التي تلقي بظلها على اللغات تأتي من التثاقف، كما يفهمه الغرب، أي الاحتكاك بين الثقافات الدخيلة والثقافات المحلية. اني لا أفكر فقط بحالة الأميركيتين، وإنما كذلك بأستراليا وبجزء من أفريقيا على الأقل. فكما أوضح ساليكوكو موفوين، ان اللغات الافريقية قاومت بصورة أفضل، لأنه كان لهذه القارة الحظ في أن تُفلت من الاستعمار الذي خضعت له أميركا وأستراليا وجزء من جنوب شرق آسيا.

ان دخول نماذج غربية يؤدي الى مقارنة بين انماط الحياة القديمة والأنماط الحديثة. للوهلة الأولى تُرفض الأنماط الجديدة بالطبع، لكنها في النهاية تفرض نفسها تدريجياً على أنها صالحة لأن تُقلَّد، لأنها في الظاهر مصدر فاعلية أكبر، ولأنها تبدو قادرة على تأمين حياة أفضل، والتقليد الأعمى يمكن أن يُعتبر دافعاً سوسيولوجياً أساسياً في تطور المجتمعات الانسانية. حين تتاح الفرصة لمن يعيش حياة البداوة البائسة أن يراقب حضَريون، من بلاد أجنبية

على وجه الخصوص، يمتلكون قدرة اقتصادية وعسكرية وتجارية فاعلة، فإنه يجد نفسه مشدوداً لتقليد هذا النموذج أو دفع أولاده إلى تقليده، إذا لم يكن بالإمكان القيام بذلك حاضراً. لهذا السبب بالتحديد يحدث تخلٍ عن النماذج التقليدية داخل الكثير من المجتمعات الانسانية.

لقد لوحظت هذه الظاهرة في استراليا وفي كندا أو في الولايات المتحدة. وفي كل هذه الحالات تخطّى السكان البيض كثيراً عملية الاقتراح البسيطة أو فرض نموذج. اننا نعرف جميعاً قصة هؤلاء الأطفال الذين اقتُلعوا من قراهم وأدخلوا بالقوة إلى مؤسسات هي أشبه بالمعتقلات، حيث كان يُحظر عليهم بشكل قاطع استعمال لغتهم المحلية. حين نُلصق باللغة المحلية كل المساوىء، وحين نتوصل بألف طريقة وطريقة الى جعل الولد الذي كان يتكلمها في قريته يشعر بالخجل، فإنه حين يعود الى القرية سوف يتحوّل إلى ناقل للغة الجديدة، لغة الأجنبي، الأبيض والمستعمر، هذه اللغة التي تأتي دون أن يستدعيها أحد. تلك هي القصة بالذات لانقراض عدد كبير من اللغات. وحين أذكر أمثلة من كندا وأستراليا أو الولايات المتحدة، فلا أدّعي أبداً بأني استوفيتُ الموضوع من كافة جوانبه.

في الألعاب الأولمبية في سيدني عام 2000 تظاهر عدد كبير من السكان الأصليين في أستراليا من أجل أن تعترف الحكومة بالأعمال التي ارتُكبت بحق أولاد أجدادهم. ومن بين المطالبات المدهشة التي رُفعت، أثارني بشكل خاص مطلب الاعتراف بأنّ أطفال السكان الأصليين الناطقين اليوم بالانكليزية، كانوا قد اقتُلعوا من البيئة التي وُلدوا فيها. إن هذا الأمر ساهم في انقراض التنوع اللغوي في هذه القارة التي كانت تعدّ ربما ما بين 40000 و50000 لغة أصلية قبل وصول الثقافة الغربية. لم يعد يبقى من هذه اللغات اليوم إلا بضع مئات، إذا لم يكن بضع عشرات. ان التقدير الأقرب للمنطق هو 200 أو 300 لغة تمكنت من الصمود، وهي بكل حال اليوم في وضعية بالغة الهشاشة، ومعظمها في طريقه إلى الانقراض.

خطأ انتقال اللغات

ان الموت الكثيف للغات لم ينتج فقط عن فرض النماذج الأجنبية، وإنما نجم كذلك عن فرض النماذج الداخلية. ففي بلد مثل تنزانيا، تجد لغات البدو واللغات القبلية نفسها مهدّدة بشكل جدّي من طرف اللغة السواحلية التي كُرّست لغة رسمية ووطنية، والتي تحظى بتأثير واسع. في عملية كهذه تكون اللغات الناطقية من دون شك في وضعية أفضل من اللغات القبلية التي تحملها قبائل محدودة العدد، وتقضي وقتها في الترحّل مع مواشيها. وفي الواقع، ان لبعض اللغات الناطقية إمكانية اللجوء إلى الصحافة المكتوبة، وإلى التعليم، بل إلى وسائل الاعلام الجماهيري مثل التلفزيون والراديو. ولكن لا يجب أن ننسى مع ذلك أن هذه اللغات الناطقية تُعدّ على أصابع اليد.

ولا بد من التذكير أنه يُضاف الى هذا السياق ظواهر خاصة مثل الزواج، الذي يُعتبر عاملاً أساسياً في حياة اللغات، لأنه يخوّل في الوقت ذاته تأمين بقائها أو الحكم عليها بالموت. لنتخيّل أن ناطقاً بلغة الكويغو تزوج من امرأة تتكلم الماسّاي، وهي أكبر لغة مناطقية في تنزانيا وكينيا. في هذه الحالة، تكون لغة الماسّاي مهدّدة من قِبل اللغة السواحلية -بنسبة أقل من التهديد الذي يلحق باللغات القبلية-، إلا أن الماسّاي بدورها هي عامل تهديد لتلك اللغات. لنتصوّر إذن مترحّلاً لا يمتلك إلا عدداً هزيلاً من الماشية، أو شخصاً في وضع أتعس منه، يعتاش من الصيد والثمار ليؤمّن الحد الأدنى من العيش. ولنفترض أن أحدهما تزوج من فتاة تنتمي إلى قبائل الماسّاي فأهداها والدها في المناسبة رؤوساً من الأبقار انسانية. ان هذا يكفي لكي ينجذب الى ثقافة زوجته المتمايزة، ولكي يرغب كذلك في اكتساب موقع «صاحب مزرعة للماشية». من هنا يصبح أسير تقليد اعمى للماسّاي. حينها، ما الذي سينقله إلى أولاده؟ لن ينقل بالطبع لغة الكويغو، وإنما لغة زوجته الماسّاي، التي يكون قد تعلّمها. أما بالنسبة لزوجته، فهي بالطبع لن تلقّن أولادها الكويغو، بل الماسّاي لغة والدها وعائلتها ومنطقتها. على هذا

المستوى من الانتقال، نلحظ بشكل واضح وحاد مختلف المراحل لعملية انقراض اللغات، بدءاً بالهشاشة، ومن ثم التهميش، وصولاً في النهاية الى الانقراض لعدم توفر سبل الانتقال.

إهراء اللغات المتمايزة

هناك سبب آخر لانقراض اللغات يأتي من إهراء اللغات المتمايزة كما تصلنا عبر وسائل الاعلام. دعونا نبق في افريقيا التي تقدّم نماذج جيدة عن عملية انقراض اللغات، بصرف النظر عن المعمّرين الذين استأصلوا بعض لغات المستَعمَرين وعملوا على انقراضها. ان عدداً من اللغات الأفريقية مهددة بالفعل من قبل السكان أنفسهم الذين أخضعوا للاستعمار.

لنتخيّل إذن مصرياً من أهل النوبة يتكلم اللغة النوبية، وهي لغة افريقية هامة، من عائلة اللغات المنتشرة في منطقة النيل. هذا المصري النوبي الذي ينتقل بكثرة الى المدن الكبرى في الشمال، وربما ايضاً الى القاهرة أو الخرطوم، ينتمي الى الاسلام. وبالرغم من اعتناقه الاسلام فهو لا يقرأ النص القرآني بالعربية. وفي حال كان يفعل فإنه يتمتمه بشكل آلي أكثر مما يفهمه، لكنه إضافة الى ذلك يستمع الى إذاعة القاهرة والى البرامج الدينية. انه يستمع الى كل ما يُقال باللغة العربية. فحين يعود الى قريته يتحوّل هذا الناطق بالنوبية الى حامل للغة العربية، لغة القرآن، لغة الكتاب المقدس لإيمانه، ولغة العواصم الكبرى التي يتجول فيها. وتكتسب هذه اللغة بنظره هالة كبرى لأنها تعبّر كذلك بقوة عن التأكيد على الهوية الوطنية، إذا لم نقل القومية، في وجه النظام الاستعماري سابقاً، وفي وجه كافة أنواع الضغوط الاقتصادية حالياً. في مثل هذه الظروف يصبح اندثار اللغة النوبية مشروعاً مؤكداً، لأن الفلاح العائد الى قريته بعد إقامته في القاهرة، أو بعد احتكاكه المتواصل بالصحافة المكتوبة، وخصوصاً بعد استماعه الى الراديو ومشاهدته للتلفزيون وكلها وسائل اعلامية باللغة العربية في مصر كما في السودان، سيتحوّل الى وسيلة للتعريب

الكامل. تتواصل الأسلمة منذ قرون، لكنها في الغالب تترافق مع عملية تعريب. من هنا فإن اللغات المحلية واللغات القبلية، وهي لا تمتلك سبل المواجهة، ترى نفسها سائرة نحو الانقراض، بقبول السكان الذين يحملونها في غالب الأحيان، بل بشيء من الحماس في بعض المرات. مذ ذاك تقع اللغة ضحية سوء الانتقال، لأن الأطفال يُرسلون الى المدارس التي تدرّس اللغة المتمايزة، وليس لدى المدرّسين المحليين. فالاحتكاك باللغات المتمايزة يشكّل إذن عاملاً إضافياً لانقراض اللغات.

بإمكاننا أن نذكر عدداً كبيراً من الأسباب الأخرى. لكن من الملائم أن نتساءل تحديداً، إذا كان متكلمو اللغات السائرة للانقراض يرغبون فعلاً في الدفاع عنها. ان المختصين في اللسانية، على غرار المتخصصين بعلم السلالات، هم عادة -ومن فرط حبهم للغات- الذين يرغبون بعمل أي شيء ممكن للابقاء على التنوع اللغوي. إلا أن المحزن والغريب في الأمر هو أن الخصوم الأساسيين الذين يعترضونهم في هذه المهمة هم متكلّمو هذه اللغات بالذات الذين لا يرغبون بإحياء لغاتهم، ولا يعتبرونها فعلياً وسيلة ناجعة لدخولهم في الحداثة. «الحداثة»، تلك هي الكلمة التي تهدد اللغات بشكل جدّي.

للموضات العصرية الرائجة والمظاهر الجاذبة

لا بد لنا من ذكر عامل آخر لانقراض اللغات. انه عامل لا يندرج في خانة الاقتصاد أو الاجتماع، بل يمكن ربما أن نصنّفه خارج الاطار الدقيق والجدي و«العلمي» للمحجج التي تقدّم بشكل عام، لأنه يتعلق بعامل نفسي بحت، إذا لم نقل بمزاج لا يقل تهديداً عن غيره من العوامل، يتمثّل بالموضات العصرية الرائجة والمظاهر الجاذبة. في الكثير من الحالات، حين لا يكون هناك عامل مؤثر يؤمّن بالفعل وضعاً معيشياً أفضل، ولا تكون هناك ضرورة مهنية، ولا سبب اقتصادي أو اجتماعي مبرّر، وحين لا يوجد أي ضغط فعلي ذي طبيعة

سياسية أو غير ذلك يُمارس من أجل العزوف عن اللغة الأصلية لصالح لغة مهيمنة، فإن هناك سبباً على الأقل يدفع الناس بكثافة نحو لغة مهيمنة. ان الانجذاب بالمظاهر يعطي عن هذه اللغة صورة برّاقة يجعل اكتسابها أمراً راقياً، حتى لو عانت من التهشيم بالطريقة التي تتكلّمها بها.

انبعاث اللغات

ان اللغات تولد وتعيش ثم تموت، لكنها يمكن كذلك أن تنبعث. هناك مبرّر أساسي لكي تنبعث اللغات، يتمثل في أن اللغات ليست فقط لغات. إذا ما اعتبرنا الكلام كإمكانية محدّدة للجنس البشري، واللغات كإنجازات تاريخية واجتماعية لهذه الامكانية، فإن تمييزاً هاماً آخر يجب أن يُذكر، ذلك الذي بلوره عالم اللسانيات الكبير فردينان دو سوسّور (Ferdinand de Saussure) في مّطلع القرن الأخير بين «اللغة» و«الكلام». اللغة هي كذلك كلام.

ان اللغة بالفعل هي التقاء نظام فونولوجي-صوتي (تشكّل الأحرف الصامتة مع الأحرف الصائتة مقاطع صوتية، وهذه الأخيرة تتناسق في كلمات)، بنظام مورفولوجي-نحوي (تنظّم التركيبة النحوية الكلمات) ونظام دلالاتي معجمي (لحمل الكلمات معنى). فإذا لم يُنطق باللغة، وإذا لم توضع هذه الأنظمة موضع التطبيق شفهياً في التبادل اليومي، فإن اللغة تبقى لغة، ولكن ما من كلام ينقلها الى حيّز الواقع، وهي ليست بالضرورة مهدّدة بالاندثار. وبما أن اللغات بالتحديد هي لغات بقدر ما هي كلمات، فإنه يمكن لها أن تنبعث. وحين تموت إحدى اللغات فإنها بالواقع تخسر النطق بها وليس الحياة. انها لا تضيع كلغة، فهي تخسر النطق بها لأن الناطقين بها -وفق تحليل أسباب الانقراض التي أوردتها سابقاً- توقفوا عن استعمالها. مع ذلك، فإن منظومتها الصوتية والمورفولوجية والنحوية والمعجمية والدلالاتية لن تندثر بالضرورة. ما من شيء يحكم عليها بالموت،

شرط أن تكون قد دُوّنت في مكان ما.

لقد تسنّى لي أن ألاحظ في أفريقيا، القارة التي بنيتُ عليها أطروحتي، هذه الظاهرة العجيبة للذاكرة الجماعية حيث كان الأشخاص المعمّرون الذين يزودونني بالمعلومات يقولون إنهم تعلّموا لغتهم من أجدادهم، والأجداد تعلّموها بدورهم من أجدادهم. اني أقرّ بواقع التقليد الشفهي، لكنه يبدو لي أنه يصعب التثبّت منه، وإن كان ملموساً بوضوح، كما هو الحال مع التقليد المكتوب حيث تكون الوثيقة بين أيدينا كموضوع مادي. ان كل هذه الدعائم المكتوبة، حتى في الصيغة الافتراضية الحالية، هي بالطبع مهددة بالتلف كأشياء مادية، لكنها لا تزال تعتبر وسيلة للحفاظ على اللغات. بل إن بعض هذه الدعائم مخوّلة بالحفاظ على النطق. في العديد من حالات اللغات التي تعتبر ميتة، لأنه لم يعد يُنطق بها، لم يعد يبقى لنا سوى الوثائق المكتوبة.

اللغة العبرية، مثال للانبعاث

اذا توافرت الإرادة الانسانية، إذا وُجد تصميم قوي لإحياء لغة ما، فإن انبعاثها يكون ممكناً. والمثال الأساسي الذي يُذكر في هذا المجال هو اللغة العبرية التي انبعثت حين وصلت المجموعات اليهودية تدريجياً الى فلسطين بعد قضية «درايفوس»(*) وبعد مذابح اليهود على يد السلطات القيصرية في روسيا، ومن ثم خلال العقدين الأولين من القرن العشرين. حين قامت دولة اسرائيل بعد الحرب العالمية الثانية وصل اليهود بكثافة الى بلاد كانت منذ وقت طويل، منذ العشرينات، قد اعتمدت لغة هي العبرية.

كيف تمكّنت المجموعات اليهودية منذ مطلع القرن العشرين أن تعيد الحياة الى هذه اللغة؟ لقد أعادت تكوينها بكل بساطة انطلاقاً من وثائق مكتوبة، بدءاً بالتوراة، ولكن بالتقليد الحاخامي والتلمودي كذلك، وبكل

(*) ألفرد درايفوس Dreyfus (1859-1935) هو ضابط فرنسي من أصل يهودي اتُّهم بالعمالة للألمان فحوكم ونُفي عام 1894 ما أثار موجة من معاداة السامية، أدت الى انقسام حقيقي في الرأي العام الفرنسي. إلا أنه تبيّن لاحقاً أن الاتهامات الملفقة لم تكن كافية فأُعيدت محاكمته وأُعلنت براءته عام 1906، وأُعيد الى الجيش بكامل رتبه العسكرية (المترجم).

المراسلات القيمة التي تم تبادلها بالعبرية طيلة قرون. مع ذلك، كانت العبرية لغة ميتة منذ العام 600 قبل المسيح، لأنه في العام 594 وإثر انتصار بابل على الجماعات اليهودية، رُحّلت الارستقراطية اليهودية بكاملها الى بابل، حيث اكتشفت الآرامية لغة التجار المتنقلين في مناطق واسعة، والذين يتحدّر منهم في يومنا سكان سوريا ولبنان والأردن وقسم من العراق. ان اللغة الآرامية ليست ميتة بكل حال، ولا تزال جماعات آرامية في لبنان الى اليوم تتكلم لغة آرامية يُطلق عليها اسم السريانية. في العام 530 أو 525 قبل المسيح، حين قام سيروس (Cyrus) أمبراطور البابليين المنتصر بإعادة ترحيل هذه الجماعات اليهودية الى بلادها، فإن هذه النخب حملت معها اللغة الآرامية. من هنا فإن يوذا (Joshua) الناصري، وهو شاب يهودي نشأ على التعبير بلغة جماعته، لم يكن يتكلم العبرية وإنما الآرامية التي تحوّلت الى لغة جاذبة.

وبعد عمل دؤوب بدأ منذ العقود الأخيرة في القرن التاسع عشر، شكّل انبعاث العبرية ظاهرة رائعة، لها ما يماثلها وهي كذلك نموذج يُحتذى. كان يكفي بالفعل أن تكون هناك إرادة بشرية. فلقد اعتبرت هذه المجموعات أن اللغة الوحيدة التي تمكّن اليهود الآتين الى فلسطين من التواصل، لا يمكن إلا أن تكون العبرية، وليس اليدِّية(*) أو اليهو-عربية، ولا بالطبع العربية باللهجة اليمنية أو العراقية ليهود اليمن والعراق، ولا الصربية أو الكرواتية أو الروسية أو البولونية أو الهنغارية أو الرومانية، ولا أية لغة من لغات المجموعات اليهودية المنتشرة منذ قرون في أوروبا الوسطى والشرقية، والتي أخضعت منذ زمن طويل للحكم العثماني أولاً ومن ثم الروسي وأخيراً النمساوي. لقد كانت كل هذه المجموعات تتكلم لغات عديدة هندو-اوروبية. وبالنسبة اليها كانت اللغة العبرية لغة أجنبية وشعائرية، لكنها بدت لها اللغة الوحيدة الممكنة للتواصل. ولما كانت هذه اللغة ميتة منذ 2600 سنة، ولما كان لا يزال يوجد العديد من الوثائق المكتوبة، كان «يكفي»

(*) اليدِّية [illegible] هي لغة عبرية ألمانية يتكلم بها يهود أوروبا الوسطى والاتحاد السوفياتي (المترجم).

اتخاذ قرار بأنها ستكون لغة المجموعات الجديدة. هذا هو إذن الذي حصل، ليس بدون صعوبات واحتجاجات، وليس بدون مشاكل داخل المجموعات وفيما بينها.

مستقبل اللغات: التهجين

ان هذا المثل يبيّن أن اللغة يمكن أن تنبعث كما يمكن أن ترتقي، شرط وجود إرادة إنسانية. في هذه الثلاثية المؤلفة من الحياة والموت والانبعاث، أختم كلامي حول المرحلة المتفائلة التي يشكلها الانبعاث بذكر حالات أخرى من عودة الحياة الى لغات اعتُبرت ميتة.

اللغة السلتية الكورنوالية: هذه اللغة التي ماتت منذ نهاية القرن السادس عشر، عادت وانبعثت، لتأخذ في الانتشار في منطقة كورنواي في أقصى غرب بريطانيا، ضمن السكان السلتيين الذين عبّروا عن إرادة صلبة في إعادة إحيائها، في مواجهة الضغوطات التي تمارسها اللغة الانكليزية.

اللغة النينورسكية في النرويج: هذه اللغة النرويجيّة الجديدة، لم تعرف تجربة الانبعاث وإنما التشكّل، إذ أنها تكوّنت انطلاقاً من لهجات ريفية في جنوب غرب البلاد، لمواجهة اللغة الدانمركية-النرويجيّة التي تتكلمها بورجوازية أوسلو والمدن الكبرى، وهي لغة المجموعات المتحدرة من أصل دانمركي، والتي فرضت خلال قرون من استعمار الدانمرك للنرويج.

اللغة الناغمية في ناغالاند: تقع منطقة الناغالاند في أعالي جبال حلايا في أقصى شرق الهند. تقطنها مجموعات قبلية تتكلم الأسّامية والتيبتية، أو لغة هي خليط من انكليزية تجارية تستخدم في الموانىء الصينية مطعّمة بلغات محلية، وهذه الأخيرة في طريقها لأن تصبح اللغة الوطنية، وقد تكوّنت بأكملها تقريباً بفعل عمليات البيع والشراء. فالأسواق تشكل بالفعل المكان المثالي لتكوين لغات تختلط فيها الانكليزية التجارية باللهجات المحلية.

اللغة التيمورية: تستخدم هذه اللغة كوسيلة تواصل في أماكن كثيرة

من تيمور، مخترقة التاتون، وهي لغة مهمة في هذا البلد. ولقد تأثرت اللغة التيمورية باللهجات المحلية وبالانكليزية التجارية في محطات محددة.

اذا كانت اللغة العبرية قد نهضت بفضل تراث قديم مكتوب توراتي ومن ثم تلمودي، فإن حالة اللغات السابقة يختلف جذرياً. باستثناء اللغة السلتية التي تمثّل ايضاً حالة انبعاث، تنتمي كل الحالات الى ما يُعرف بالتهجين. ان عدد اللغات التي تموت كبير جداً. وإذا ما اعتبرنا أن هناك 25 لغة تندثر سنوياً، فإن عدد اللغات في مطلع القرن الثاني والعشرين سينخفض الى 2500 بدل 5000 الموجودة حالياً. لا يجب مع ذلك ان نهمل واقع ولادة بعض اللغات. يولد للأسف اقل بكثير مما يموت. ان السياق الأساسي لولادة اللغات هو التهجين، أي بروز لغة لا تنتمي في الأساس كلغة أمّ أو كلغة موروثة الى أي من الأفراد الذين يتواصلون فيما بينهم، ولا الى أية من المجموعات المتواجدة في المدن وفي الأسواق التجارية، لكنها لغة تتيح التبادل. هذه اللغات التي تنشأ انطلاقاً من لغات الجميع، بفضل نوع من خليط يؤدي شيئاً فشيئاً الى بروز وسيلة تواصل، هذه اللغات الهجينة هي الى حد كبير مستقبل اللغات بالذات. هناك لغة ذات انتشار عالمي ينتظرها اليوم مستقبل زاهر بفعل عملية التهجين التي تمر بها: انها اللغة الانغلو-أميركية.



الجزء الثالث

نحو عقود اجتماعية جديدة؟



I

العقد الاجتماعي الجديد والتربية المستديمة للجميع

إن ما حققه القرن العشرون على صعيد التربية ليس بقليل: فالأمية قد تراجعت بشكل كبير، وتنامى التعليم الثانوي والعالي. لكن التباينات التي لا تزال قائمة على المستوى العالمي وداخل المجتمعات نفسها تستدعي إبرام عقود اجتماعية جديدة. من جهة أخرى، يفرض التفاعل المتزايد بين عالم الاقتصاد وعالم المعرفة وكذلك التحولات السريعة لسوق العمل تعريفاً جديداً للتربية. ذلك أنه لم يعد من الممكن أن تكون التربية محدودة بفترة من الحياة، كما أنه يجب أن ترتكز التربية على أربعة أسس: تعلم المعرفة، تعلم الممارسة، تعلم الوجود، وتعلم العيش معاً. إن التقنيات الحديثة تفتح أمام التربية ميادين جديدة يمكن الإفادة منها. وهي إذ تؤمن سهولة الوصول إلى المعلومات يمكنها المساهمة في تحقيق شمولية التربية شرط أن توظف الإرادة السياسية الإمكانات التي تتيحها.

يتناول جاك ديلور في هذه الدراسة أنماط التربية المستديمة للجميع في مجتمعاتنا المتحولة، والجدلية التي يجب أن تنشأ بين الديموقراطية والتربية. أما جيليو جيليف فهو يركز على الدور الذي يجب أن تلعبه تربية الأفراد على المواطنية والمسؤولية. وتذكر فاي شونغ أخيراً بالأهمية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لحصول المرأة على التعليم خصوصاً في البلدان النامية.



1

نحو التربية المستديمة للجميع

جاك ديلور

مسألتان مهمتان ومتنافستان تحضّاني على التفكير في دور التربية في مجتمعاتنا: المشكلة التي يطرحها عدم المساواة المستمر بل المتعاظم في العالم في مجال التربية، من جهة، وتأثير التحول التكنولوجي والاقتصادي والجيوسياسي الهائل على جميع المجتمعات، من جهة أخرى. وإذ أعطي الأولوية للمسألة الثانية سوف أركز اهتمامي على تعريف عقد اجتماعي جديد على المستوى الوطني.

التربية وعدم المساواة

لنذكر أنه في نهاية التسعينات كان في العالم 900 مليون أمّي و100 مليون طفل لا تتوفر لهم إمكانية الحصول على التعليم. لنذكرّ أيضاً أن مسيرة التقدم نحو التربية للجميع معوَّقة في كثير من البلدان وأن عدداً كبيراً من المدرسين يعانون من ظروف صعبة: إن 70% من المعلمين الذين يبلغ عددهم في العالم 57 مليون معلم يعيشون في ظروف مادية لا تليق بمكانتهم ولا بالدور اللذي من المفروض أن يلعبوه في المجتمع. بالطبع أنا مدرك لجهود اليونسكو والبنك الدولي وغيرها من الوكالات المهتمة بهذا الشأن لكن يجب القيام بأكثر من ذلك. ربما من الممكن أن يتضمن العقد الشامل بنداً جديداً، هو

إنشاء صندوق عالمي للتربية. إذ أنه يكفي أن تخصص الدول الأعضاء في الأمم المتحدة 1% من نفقاتها العسكرية ليتوفر لهذا الصندوق الحجم والامكانات اللازمة.

أود العودة إلى التحدي الذي تحمله تحولات العصر، مذكراً بأن التربية ترتكز على مبادىء إنسانية عالمية نشأنا عليها ويعود الفضل بها لمفكرين قالوا كلمتهم منذ 3000 عام بالنسبة لبعض منهم.

التحول الكبير وملامح الثبات

المسألة التي تطرح نفسها كلما حدثت ثورة تكنولوجية هي معرفة ما الذي سيتغير وما إذا كان كل شيء سيتغير. تظهر التجربة في الواقع أنه يوجد دائماً في المجتمعات جانب لا يتغير. أما القدرة على تمييزه في خضم التحول التقني الذي له تأثيره علينا فمسألة صعبة يبدو لي أنها تخرج عن نطاق بحثي.

سأركز اهتمامي على التذكير بثوابت هذا التحول الكبير وهي: الثورة التكنولوجية (التقنيات الحديثة للمعلومات وتكنولوجيا علوم الحياة)، عولمة الاقتصاد والأسواق، تطور عمليات التبادل، بروز نشطاء جدد، التغيرات التي طرأت على النظام الرأسمالي وتراجع الدولة الوطنية. إن هذا التعداد قد يحمل على الاعتقاد بأن علم الاقتصاد يقضي على العلوم الانسانية الأخرى. لو تحتم ذلك لكان خطأً كبيراً. وقد يحمل كذلك على الاعتقاد -ولا تنقص الحجة على ذلك- أن العامل الاقتصادي قد سطا على العامل السياسي. وهذا ما يمكن أن نأسف له إن كنا نغار على سلامة الديموقراطية وعلى حكمة الحكام. ولذلك نتيجة مباشرة على التربية لا تسمح لنا إلا اللغة الانكليزية بتقدير أهميتها. فمعظم الأشخاص الذين يتحدثون عن التربية المستديمة يتحدثون عن التدريب training. فيما يخصني أفضل الكلام عن التعليم learning . وهو ليس الأمر نفسه.

إلى هذه الثوابت في عملية التحول يجب أن نضيف ثوابت أخرى: الثورة

الإعلامية، تكوُّن رأي عام عالمي (يتساءل هذا الرأي العام العالمي خصوصاً عن الأسباب التي تدفع القوى الأكثر ثروة الى التدخل في الكوسوفو وليس في الشيشان)، وتطور القيم المعاشة مع ازدياد أهمية دور المرأة، وتغيير أساليب الحياة، وتفكك العائلة، والتوق الكبير الى تحقيق الفرد، والأهمية المتصاعدة لمسألة الهوية لدى بعض المجموعات والجماعات، وأخيراً التوتر الحاد بين الشمولي والمحلي، وكلها حقائق بارزة في النصف الثاني للقرن العشرين. قادتنا يفكرون أكثر فأكثر على المستوى الشمولي لكنهم يخاطبون مواطنين يفكرون على المستوى المحلي. يولّد هذا التوتر إحساساً بالضياع لدى كثير من معاصرينا الذين يجدون أنفسهم في مواجهة العولمة.

أرغب بكثير من التواضع أن أؤكد على الثابت. يقول إيمانويل مونييه (Emmanuel Mounier) إن «الإنسان يعبر عن موجات غضب بشكل متجدد باستمرار». إن المعركة من أجل تطور الإنسان مستمرة ولن يكتب لها النجاح بشكل نهائي أبداً لكنها تستحق أن نخاض من جديد كل مرة. علينا دائماً أن نذكّر بأن الاقتصاد في خدمة الانسان وفي خدمة المشروع المجتمعي، أن نذكّر أيضاً بأن التربية يجب أن تضمن نشر قيم الحرية والتعاون المرتبطة بقسط من العدائية إذا ما أخذنا بعين الاعتبار العنصر التنافسي الملازم لطبيعة البشر.

هذه المقاربة، وهي بسيطة في المحصّلة، تدعونا الى أن نحذر الانبهار الأعمى بالمستجد، وتركيز المعلومات على الآني وعلى ما يبقى رهن اللحظة الحاضرة مع تجاهل للماضي وعدم الاهتمام الكافي بالمستقبل (كم هي كبيرة مسؤولية النظام التربوي في هذا المجال)، والمجتمع الانفعالي ومستتبعاته: ديكتاتورية استطلاعات الرأي وفقدان السيطرة. إن العلاقة بين المعلم والتلميذ تقع في أساس التربية. وقوام هذه العلاقة هو سلطة معترف بها من قبل التلميذ يمارس المعلم مسؤوليتها بحكمة.

مع ذلك علينا أن نعرف كيف نواجه الجديد وهو في الدرجة الأولى هذه

العولمة التي يجب أن تتمخض في مستقبل قريب، كما آمل، عن ولادة قواعد جديدة للُعبة على المستوى العالمي، وعن بنية جديدة للمرجعيات الدولية. كذلك تشكل مكانة العمل ومضمونه في صلب المجتمع إحدى المستجدات التي لا يمكن تجاهلها. هنا أيضاً يجب الأخذ بعين الاعتبار التحولات الكبرى التي طرأت على سوق العمل والتي تعود أسبابها للتحول التقني وللعولمة في الوقت نفسه. استناداً إلى روبير ريش[1]، وهو وزير العمل السابق في الولايات المتحدة، سأميّز بين من يمتهنون التلاعب بالرموز الذين يجدون في مجتمع المعلومات إطاراً مريحاً تماماً، والمنظمين والإطارات، ودورهم ضروري دائماً، وذوي الاختصاص الذين يلجأ لخبراتهم داخل المؤسسة أو خارجها، وكل الآخرين من عمال وأجراء الذين يخضعون لمتطلبات سوق العمل. المتلاعبون بالرموز يتمتعون بنوع من الاستقلالية تجاه المؤسسات التي ترغب بتوظيفهم. لأنهم قد أمّنوا سلفاً مكاناً لهم في سوق العمل العالمي.

يجب أن تلعب التربية دوراً مهماً في تحقيق تكافؤ الفرص. إن الذين ينتمون اليوم إلى شريحة عمرية تقع بين الأربعين والخمسين عاماً تباغتهم في كثير من الأحيان التغيرات في سوق العمل.

مكانة العمل

خلافاً لما يعتقده جيريمي ريفكين[2]، لا أزال أؤكد على الدور الرئيسي للعمل في المجتمع. يتناقض موقفي مع نظرية مالتوس، وهو مستمد من تجربة التاريخ ومن النقاشات التي خضناها عندما صدر تقرير نادي روما «صفر نمو» منذ ثلاثين عاماً. وهو كذلك موقف معياري. إن التأكيد على أهمية العمل في المجتمع لا يصدر عن موقف سلبي أو تنظيري. يجب العمل مع اعتبار الوقت الذي يوفره التقدم التقني والتنظيم الاجتماعي. إن متوسط

[1] روبير ريش «الاقتصاد المعولم»، Robert REICH, *L'Economie mondialisée*, Paris, Dunod, 1993.

[2] جيريمي ريفكين، *La Fin du travail*, op. cit.

عدد الساعات التي يخصصها الفرد رجلاً أو امرأة خلال حياته للعمل كان في مجتمعاتنا الصناعية 100000 ساعة. أما اليوم فالرجل أو المرأة يخصص للعمل 70000 أو 75000 ساعة. وخلال خمسين عاماً سيتدنى هذا الرقم ربما الى 45000 ساعة. هذا التحول هائل. ويجب أن نستعد له. فستكون له نتائجه على التنظيم الاجتماعي.

يجب إذن صياغة مفهوم جديد لمرتكزات العقد الاجتماعي: هل نقبل بديموقراطية صناعة الرأي، عن طريق وسائل الاعلام والاستطلاعات؟ أم أننا نريد العودة الى ديموقراطية تكون وسائل الإعلام في خدمتها ونؤكد من جديد على دور المجتمع المدني؟ فلنعط لأنفسنا نموذجاً جديداً للتطور، يكون أكثر احتراماً لأوقات الإنسان ولمتطلبات الطبيعة. ذلك يستلزم أن ينشأ بين قطاع السوق والقطاع العام قطاع نشاط ثالث يمكن فيه للمبادرة وللعفوية وللمخيلة وللروح التعاونية أن تلعب كامل دورها.

مرتكزات التربية الأربعة

كيف يمكن للتربية أن تساهم في هذا المجال؟ إن المرتكزات الأربعة للتربية كما جاء في تقرير اللجنة الدولية حول التربية في القرن الحادي والعشرين[1] هي التالية: تعلم اكتساب المعرفة، تعلم ممارسة المعرفة، تعلم الوجود، تعلم العيش معاً.

تشكل القراءة والكتابة والحساب والتعبير أسس التربية - حتى في البلدان النامية - التي بدونها لا وجود لتكافؤ الفرص ولا لمستقبل. وقد أظهرت الدراسات التي أنجزتها حكومة طوني بلير في بريطانيا أن 18 الى 20% من الذين تتراوح أعمارهم بين 12 و13 عاماً لا يمتلكون هذه المعطيات الأساسية

(1) التربية: كنز في داخلها، تقرير أعدته لليونسكو اللجنة الدولية للتربية في القرن الحادي والعشرين والتي ترأسها جاك ديلور.

L'Éducation, un trésor est caché dedans, rapport à l'UNESCO, de la Commission internationale sur l'Éducation pour le XXIème siècle, Paris, Odile Jacob-Éditions UNESCO, 1996.

للمعرفة. لا فائدة إذن من الحديث عن البلدان النامية، حيث يسقط الأولاد من جديد في براثن الأمية بعد فترة من التعليم المدرسي. تعلم اكتساب المعرفة هو إعطاء الرغبة في التعلم. هو أن نعيد التربية الى المجتمع كسمكة الى الماء. لم يزُل التعليم المقطع الذي طالما كان موضع انتقاد في فرنسا، نتيجةً لتراجع المجتمع الصناعي أمام مجتمع مابعد الصناعة. فأسسه باقية. وهو يهدف الى أن يعطي الشاب، في الوقت الذي يتابع فيه دراسته، إمكانية امتحان معلوماته ومواجهة الواقع الاقتصادي والاجتماعي.

توجد بالتأكيد مجموعات مهنية لتعلم الممارسة، لكن هناك ضرورة مطلقة اليوم لمعرفة كيفية استعمال تقنيات المعلومات الحديثة. إزاء مفاجآت الحياة المهنية، وإزاء الاستقلالية المتزايدة لكثير من العاملين الذين يجب عليهم لا أن يتجوا فقط، بل أن يضبطوا حركة إنتاجهم، يجب أن نعرف كيف نتحكم بالمعطيات المهنية الجديدة، كما يجب أن نقوم بعملية فرز للمعارف وللمعلومات المتوفرة. بتعبير تقني، يمكن الحديث اليوم عن ضرورة اكتساب كفاية ما، وليس فقط عن ضرورة اكتساب مهنة ما.

لقد تمحور تقرير إدغار فور (Edgar Faure) وهو سابق لتقريرنا، على الركيزة الثالثة للتربية: تعلم الوجود. كتب هذا التقرير في مناخ الحماس عقب الثورة الثقافية، في أيار/ ماي 1968. تعلم الوجود يعني أن لا نهمل أياً من الطاقات الكامنة لدى كل تلميذ. هذا يعني إذن عدم تصنيف التلامذة منذ المدرسة الابتدائية تبعاً لقدراتهم في مجال الأدب أو التجريد أو الرياضيات. من الضروري أن توجد مسارات متمايزة تأخذ بالاعتبار عملية النضج لدى كل تلميذ، ورغبته المحتملة في العودة الى التعلم، وإمكانية الدفع بإمكاناته الكامنة الى حيز الوجود. أخيراً، يجب أن تساعد التربية كل شخص على أن يعي نقاط القوة والضعف لديه فيتمكن من ممارسة مسؤوليته الفردية.

إذا كنا نريد أن نتلافى الانزلاق الى مجتمع السوق، إذا كنا نريد أن نتجنب اضمحلال النموذج الاجتماعي الأوروبي، علينا تقبل الجمع بين مسؤولة

جماعية ومسؤولية فردية.

تعلم العيش معاً هو العمل منذ الآن على إرساء علاقة فهم متبادل، داخل صفوف مدارسنا حيث الأصول العرقية والدينية والثقافية للتلامذة شديدة التنوع. بشكل تعلم العيش معاً، بدءاً من الصف المدرسي، ضمانةً للمستقبل. تعلم العيش معاً هو فهم الآخر، هو الحثّ على المشاركة الفاعلة في المجتمع. في هذا الصدد أشدد على أهمية التربية المدنية وعلى تعليم التاريخ وتاريخ الأديان. إن تجربة أوروبا الموحدة في هذا المجال غنية بالعبر: لقد تعلمنا فعلاً أن نعيش معاً منذ خمسين عاماً.

غالباً ما نستعمل عبارة التدرّب مدى الحياة lifelong training التي أفضل عليها عبارة التعلم مدى الحياة lifelong learning. لكن للأسف لم تبدأ ورشة العمل بعد. إن التفكير في المبادىء الأساسية للتربية المستديمة ووضعها موضع التنفيذ أمر ضروري اليوم. وهو يعني دعوة القيمين والمعلمين إلى التفكير، ووضعهم أمام مسؤولياتهم. وإذ اقترح تقريرنا التربية المستديمة فهو قد انطلق من مبدأ وجوب تأمين الوسائل التي تمكن كل شخص من تحقيق وجوده كفرد، ومن التزود باستمرار بمعلومات جديدة، وبالتالي من مواجهة المشاكل الخاصة أو المهنية التي تفاجؤه بها الحياة. ويؤكد التقرير على ذلك حيث يقول: «إن رسالة التربية هي إتاحة الفرصة للجميع دون استثناء ليثمّروا مواهبهم وكل إمكانات الإبداع الكامنة لديهم، وهذا ما يتطلب أن تتوفر لكل شخص القدرة على تحمل مسؤولية نفسه وعلى تحقيق مشروعه الخاص».

ولهذه الغاية، هناك بعض المبادىء التي قد تصلح لتوجيه الفكر ولتنفيذ الإصلاحات التي يجب إنجازها. أولاً، ليست التربية المستديمة مجرد إضافة التدريب المستمر إلى التربية الأساسية. إنها نظام جديد تمّ تصوره على هذا الأساس. وعلى السلطات العامة المسؤولة عن السياسة التربوية أن توجد إطاراً ونظاماً وأسساً لهذه التربية المستديمة.

ثانياً، إن التربية الأساسية التي تستحوذ على اهتمام اليونسكو مقدمة ضرورية للتربية المستديمة في كل البلدان ولكل التلامذة.

ثالثاً، إن تمايز المسارات يجب أن تسمح لكل شخص منذ حلقة التعليم الثانية، بأن يمتحن قدراته، وأن يختار توجهاً، وبالتالي أن يستعمل إمكانياته بشكل كامل.

رابعاً، إن تكافؤ الفرص يقتضي تحرير صكّ تربية لهؤلاء الذين يغادرون المدرسة بين السادسة عشرة والثامنة عشرة من عمرهم. هذا لا يمنعهم من متابعة الدراسة على المدى الطويل. لكن إذا أراد بعضهم الدخول في الحياة المهنية في سن السادسة عشر أو الثامنة عشر، فيجب أن تعطى لهم إمكانية الدخول من جديد في النظام التعليمي لاحقاً إذا أرادوا. إن صك التربية يمكنهم من الاستفادة من فرصة ثانية أو ثالثة.

خامساً، يجب أن يستعيد التعليم الجامعي هيبته في المجتمع وأن ينتظم. ينبغي أن يصبح من جديد سلطة مسموعة الكلمة تنتج وتنشر المعرفة والبحث، كما ينبغي أن يلعب دوره في التربية المستديمة. على الجامعة أن تواجه التحولات الراهنة بوضع هيكلية جديدة للمعارف تتلاءم مع الواقع المستجد، وتوجد معابر بين الاختصاصات.

إن هذه الإصلاحات لا يمكن أن تتم إلا إذا أتت في إطار عقد اجتماعي جديد تشترك في صياغته السلطات العامة ووزراء التربية وتجمعات أصحاب العمل والهيئات النقابية، وكذلك الجمعيات التعاونية. ولكي يتم ذلك يجب أن نقرّ أولاً بأن دورة الحياة التقليدية لم تعد ملائمة وأنه يجب تجاوزها. في الماضي كانت هناك سن للتعلم، وسن للعمل، وسن للتقاعد. هذا النظام لم يعد صالحاً. علينا أن نفكر بأنه يمكننا أن نتعلم مدى الحياة. هؤلاء اللذين بلغوا سبعين عاماً من العمر يمكنهم الاستمرار في العمل إن كانت لديهم الرغبة في ذلك.

ومن جهة أخرى، علينا أن نعي النتائج المترتبة عن هذه التطورات على

دولة الرفاه (Welfare State)، بإقامة الصلة بين المسؤوليات الجماعية والمسؤوليات الفردية. عندما نخشى الكلفة المتزايدة التي تترتب عن التربية المستديمة يجب أن نسأل أنفسنا ألا يجب أن يشارك المواطنون أنفسهم بدافع *الاحساس بالمسؤولية الفردية واستشراف المستقبل، في تأمين التربية المستديمة* على مدى الحياة، فيبذلون جهداً قليلاً من أجل التوفير ويحصلون لأولادهم أو لأنفسهم على قروض زمنية وعلى قروض تربوية؟

أخيراً يجب تجسيد مبدأ تكافؤ الفرص والتخلي عن وهم خطير، وهم التتابع المتساوية. أعتقد أنه بمكننا التأكيد أن المستقبل سيكون ملكاً لهؤلاء الذين يعرفون أن يخلقوا المعرفة، أن ينقلوها وأن يطبقوها على أفضل وجه. بهذا المعنى يمكن الكلام عن «مجتمع المعرفة». إن مجتمع المعرفة لا يستطيع أن يساعد على تطور الديموقراطية، والعكس صحيح، إلا إذا كانت تربطه علاقة جدلية دائمة بمجتمع متحرك، بمجتمع مشارك. من وجهة النظر هذه، يمكن القول إن العلاقة وثيقة بين التربية والديموقراطية.



2
التربية والمواطنة في القرن الحادي والعشرين
جيليو جيليف

إذا أردنا أن نتجنب المقاربة الصحفية البحتة فمن الضروري أولاً أن نعرِّف بوضوح ودقة ما يتضمنه كل من مفهومي التربية والمواطنة. فيما يتعلق بالتربية، هي اكتساب قدر مهم من المعارف العلمية وفق نظام مدروس. ولا يتغيّر نسبيًا هذا المضمونُ الدلالي حتى لو اعتبرنا أن التربية ليست عملية تعليمية بل نظاماً تعليمياً. غير أن الأمر مختلف بالنسبة لمفهوم المواطنة الذي يمكن تفسيره بطرق متعددة. يمكن أن يُنظر الى المواطنة على أنها تعني «الانتماء الوطني». ويمكن أن نعتبر أن معناها مرتبط بالمجتمع المدني وهو في الوقت نفسه شريك الدولة ومناوئها. ويمكن كذلك أن يحيلنا مفهوم المواطنة الى مفهوم «الشخصية المدنية» أو الى مفهوم المواطن الذي يشتمل على معانٍ مختلفة بدءاً من التحدر من جنسية ما وانتهاءً بالشخصية «العامة». من الواضح أن التربية هي أفضل مساعد على بلورة فكرة المواطنة بوصفها صفة يتحلى بها الأفراد والمواطنون.

تحوّل الفرد إلى مواطن

متى يتحول الفرد الى مواطن؟ عندما يصبح شخصية مدنية وهي صفة

سوف يكتسبها من خلال العلاقات التي ستقوم بينه وبين المجتمع المدني حيث يكون عنصراً نشيطاً وفاعلاً، أكثر مما سيكتسبها من خلال علاقاته بالدولة. يصبح الإنسان شخصية مدنية عندما ينخرط تدريجياً وينجح في الاندماج في دوائر المساحة الاجتماعية الكبرى مدافعاً عن القيم الأساسية للديموقراطية. فيظهر في هذا السياق كممثل للمجتمع المدني ويصبح بهذه الصفة شريكاً للدولة ومناوئاً لها في الوقت نفسه.

بالطبع ان العلاقات بين الشخصيات المدنية والدولة تتأثر في نهاية المطاف بمستوى الديموقراطية في هذه الدولة. فكلما كانت الدولة ديموقراطية كلما سعت الى ان تنتهج الحوار والتسوية في كل مرة يحصل فيها خلاف بينها وبين المواطنين. لذلك فإن الاختلافات والتناقضات في وجهات النظر بين المواطنين والدولة يمكن أن تصبح في الديموقراطية سبباً لتوسيع مساحة الحريات، وهي شرط أساسي لنهضة العلم والفن والثقافة. وحدهم المواطنون الأحرار يمكنهم أن يحققوا ذواتهم كمبدعين حقيقيين.

الديموقراطية والكليانية والتربية

يبرهن التاريخ وكذلك العالم المعاصر على صحة المقولة التي ترى أن وحدهما الديموقراطية والمجتمع المدني يجعلان تطور العلم والفن والثقافة والنظام التربوي أمراً ممكناً. فليس من باب المصادفة أن ديموقراطية أثينا تركت بصمتها المضيئة على مبادىء التربية. حتى لو كان مفهوم التربية مختلفاً، فالأبحاث المتعددة الاتجاهات والتي وحده المجتمع الديموقراطي يسمح لنفسه بالقيام بها، حقيقة لا تقبل الشك. ويقدم لنا العصر الذي نعيشه أمثلة ساطعةً على الصلات التي تربط بين الديموقراطية والمجتمع المدني، من جهة، والنظام التعليمي والتربوي، من جهة أخرى. ومن المؤكد أن التنافس بين القوتين العظميين، الاتحاد السوفياتي بنظامه الكلياني، والولايات المتحدة الأميركية بنظامها الديموقراطي، لا يزال حاضراً في أذهاننا. كلنا يعرف

النهاية البائسة لهذه المغامرة. لم يخسر الاتحاد السوفياتي المباراة فقط، بل انهار كنظام سياسي ونظام تربوي. كيف حصل ذلك ولماذا، مع العلم أن الدولة السوفياتية كانت تمتلك موارد طبيعية وبشرية وفكرية هائلة؟ موارد لا تقل في كل الأحوال عن تلك التي تملكها الولايات المتحدة.

الجواب بسيط: كان ينقصه من المولود اثنان أساسيان هما مجتمع مدني حر ونظام ديموقراطي للدولة. إن دولة يصبح فيها كل مواطن مستقل منشقاً بصفة تلقائية، ويعامل على أنه «عدو للشعب» لا يمكنها أن توجد الظروف الضرورية لتفتّح الطاقات الإنسانية الخلاقة، ولروح المبادرة وهي مصدر لازدهار المجتمع وسبب تطوره. إن المبدأ الأساسي الذي يتحكم بنظام التعليم في الدول الكليانية هو الجماعية التي تمكن الدولة من إنتاج تابعين بدل أن تكوّن مواطنين. تتضمن التربية وفق هذه الروح التدابير التالية:

- تقديم الجماعات أو المجموعات على الأفراد؛
- إخضاع الفرد لإرادة الجماعة سواء كانت هذه الأخيرة محقة أو مخطئة، وهذه مسألة لا يمكن النقاش فيها في أية حال؛
- *اعتماد الفرد على «الجماعي» أولاً بدل الاعتماد على قدراته الخاصة.*

علينا أن ندرس بدقة كبيرة ممارسات الأنظمة الكليانية من خلال نظمها التربوية. فالمشكلة الكبرى التي ستظهر في السنوات المقبلة في مجال التربية تتعلق بإدخال مفهوم الروح المدنية في التربية.

التربية في عصر الإنترنت

بانتشار الحواسيب بشكل واسع وظهور الإنترنت أصبحت إمكانيات الحصول على المعلومات لا محدودة. يستطيع كل شخص أن يحصل على كل المعلومات التي يحتاجها وأن ينشر بدوره المعلومة التي يعتبرها مهمة أو مفيدة للآخرين. المسألة المهمة التي تطرح نفسها عملياً في هذا السياق هي معرفة ما إذا كان الذين سيحصلون على هذه المعلومات يعرفون كيفية الافادة منها

بصورة صحيحة ومعقولة.

ما هي نوعية المعلومات التي يستطيع المواطنون الحصول عليها اليوم وفي المستقبل؟ هل يمكن أن يتأسس على هذه المعلومات اكتساب تربية أو معرفة علمية راسخة ومنسجمة؟ إذا كان الجواب بالنفي فكيف سيكون التفاعل بين الإنترنت وما يؤمنه من معلومات غير محدودة وبين النظام التعليمي؟ ما هو الدور الذي سيناط بالمدرسة والأستاذ في هذه العملية؟ ليس من السهل الاجابة على كل هذه الأسئلة. لكن مما لا شك فيه أن النظام التعليمي عليه أن يتطور وأن يتأقلم باستمرار مع الظروف الجديدة التي تصنعها المعلوماتية والإنترنت، وليس العكس. وهذه حركة حصلت أكثر من مرة في الماضي؛ فكل ثورة كبيرة في وسائل الاتصال وفي أنظمة نشر المعلومات كان لها أثرها في تغيير النظام التعليمي القائم.

في العصور القديمة كان الأطفال يقومون بعمليات الحساب على الرمل أو على الألواح. لكن النظام تطور، خصوصاً مع اكتشاف غوتنبرغ (Gutenberg) الثوري للمطبعة، أو كذلك في القرن العشرين عندما أصبحت الوسائل السمعية-البصرية الوسيلة الأساسية لنشر المعلومات. غداً، سوف يشهد النظام التربوي تغيرات أكثر أهمية مع وجود الإنترنت. ومن الطبيعي جداً أن يتطور دور المدرسة والمعلم تبعاً لذلك. ففي زمن كانت فيه المعلومات محدودة، كان المعلم يمثل بالنسبة للأطفال ولأهلهم رسولاً يفتح أمامهم أبواب المعرفة؛ لأنه أول من يقول لهم ما هو شكل الأرض، وما الشمس والقمر والكواكب والنجوم، والقارات والمحيطات. هذا المعلم لم يعد له الدور نفسه اليوم. لقد فقد هالة بروميثوس التي كانت له. لم يعد من الممكن أن ينظر إليه كمرشد وحيد إلى المعرفة. فالأطفال يتعلمون أموراً كثيرةً منذ نعومة أظفارهم من خلال الراديو والتلفزيون والصحف والمجلات التي تصلهم في بيوتهم. ربما لا تكون هذه المعارف الأولى منظمة بشكل منطقي، لكن الحقيقة هي أن الطفل يستوعبها كما يستوعب الوجوه المتعددة للواقع.

في هذا الوضع، من البديهي أن ينتقل دور المعلم الى حيز مختلف وأن يتركز على تنظيم المعرفة وتقديمها وفقاً لتراتب منطقي ومنسجم.
إن المشكلات الأخلاقية التي تظهر في عصر الإنترنت والعولمة تتطلب بشدة حضوراً مواطنياً ومسؤولية، ورقابة مدنية على نشر المعلومات واستعمالها. وأشدد أن المقصود هو مسؤولية مدنية وأخلاقية: مما لا يعني أن تفرض الدولة الرقابة وأن نحد من حرية الحصول على المعلومات... فالشباب يمكنهم الحصول عبر الإنترنت على معلومات قد تكون خطرة وقد يحاولون استعمالها. في هذه الحالة يكمن الخطر في التفاوت اللافت بين سهولة الحصول على المعلومة وغياب الشعور بالمسؤولية المدنية عند استعمال هذه المعلومة نفسها. ربما من المطلوب أن تتحمل المدرسة، على الرغم من إمكاناتها المحدودة، ليس فقط مسؤولية القيام بمهامها في نشر المعرفة بل مسؤولية تربية الشباب أيضاً، توقظ لديهم حساً بمسؤولياتهم الأخلاقية.
إن هذه المهمة لا تقع على المدرسة وحدها وعلى النظام التربوي، بل يجب أن تتجند لها مؤسسات الدولة، والمنظمات العامة، وبالأخص العائلة.

ميراث القرن العشرين

في هذه السنوات الأولى من القرن الحادي والعشرين، من واجبنا أن نعلن بصراحة ووضوح ما الذي نقبل به وما الذي نرفضه من الإرث الذي تركه لنا القرن المنصرم في مجال التربية. ما هي الدروس التي نستخلصها ونوظفها لصالح القرن الحادي والعشرين؟ أعتقد أنه يمكن قول الأشياء على النحو التالي:
يجب أن نرفض كل نظام تربوي مركزي وموحد تفرضه الدولة. لا يجب على الدولة أن تتخلى عن التزاماتها في مجال تعليم وتربية الأجيال الشابة، لكن لا يجب في أي حال من الأحوال أن يهدد تدخلها القيم الأساسية للديموقراطية وهي: حقوق الإنسان، الحريات المدنية والسياسية للمواطنين،

دولة القانون، وحق الأقليات.

ولا يمكن كذلك أن نقبل بالمبادىء والأنظمة التربوية الجماعية. فهي تنتج مجرد تابعين لا يتكلون إلا على الدولة، لا مواطنين يعتمدون على قدراتهم الخاصة وعلى طاقاتهم الفكرية ومهاراتهم الفردية وعلى إرادتهم وحيويتهم الخلاقة.

بالمقابل، يجب أن نفعّل المجتمع المدني الذي يبني مواطنين ويصلح لأن يكون قاعدة صلبة يتأسس عليها بناء دولة ديموقراطية؛ يجب أن ندعم كذلك دولة القانون القادرة بفضل مؤسساتها وقوانينها الديموقراطية على أن تضمن لكل من مواطنيها احترام حقوق الإنسان، والحريات السياسية والمدنية، وحقوق الأقليات، والمساواة في الحقوق بين جميع المواطنين.

3
النساء ومستقبل التربية
فاي شونغ

تظهر الاحصاءات أن عدم المساواة بين الجنسين لا يزال مشكلة هامة في كل البلدان النامية تقريباً وذلك في جميع مستويات التربية. ويتزايد عدم المساواة هذا في التعليم الثانوي وفي التعليم العالي. إضافة الى ذلك فإن 40% من الفتيات في البلدان الأقل تقدماً لا يمكنهن الحصول على التعليم الابتدائي.

لكن تظهر دراسات عديدة أن رفع نسبة التعليم عند الفتيات والنساء (خاصة في المرحلة الثانوية وما بعدها) يؤدي الى تطورات اجتماعية كانخفاض عدد وفيات الأطفال وزيادة الانتاجية الخ. ومما لا مجال للنقاش فيه أن زيادة عدد النساء المتعلمات وتحسين نوعية التربية المعطاة لهن يفسح المجال لتقدم اجتماعي ملموس وواضح المعالم.

واقع النساء اليوم والتغييرات الممكنة

من المهم لمعالجة الموضوع أن ننظر بانتباه الى الواقع العالمي الراهن، والى مكانة النساء فيه والى ما يمكن أن يتوفر لهن من أجل تغيير هذا الواقع نحو الأفضل خلال العقود المقبلة. سأركز اهتمامي في هذا البحث على واقع النساء في البلدان النامية وعلى الامكانيات التي تهيؤها التربية من أجل تحسين واقع النساء بصورة خاصة، والمجتمع، بصورة عامة.

الحاجات المادية والاقتصادية

ليس نادراً في البلدان النامية أو في البلدان الأقل تقدماً، على وجه الخصوص، أن يعيش نصف عدد السكان تحت عتبة الفقر. ويصيب هذا الفقر في الدرجة الأولى النساء والأطفال كما تدل على ذلك النسبة المرتفعة لوفيات الأطفال والنساء اللواتي يمتن بعد الولادة.

وإذا كان لتوسيع إمكانية الحصول على نوعية جيدة من التربية تأثير فاعل في تخفيض نسبة الفقر، فمن السذاجة التأكيد أن التربية وحدها يمكنها أن تقدم الحل المعجزة لكل هذه المشاكل. يجب أن يقترن التعليم الأساسي للجميع بتحسينات أخرى كثيرة منها ما هو مادي. مثلاً: رفع مستوى الوعي لأهمية الموارد الطبيعية ولمراقبة طرق الافادة منها، تأمين أفضل للمياه الصالحة للشراب، شروط صحية أفضل، توفير موارد طاقة بكلفة أقل، كلّ ذلك سيعود بالفائدة على النساء اللواتي يعانين من واقع الفقر.

من الضروري في الواقع أن يعطى الفقراء الوسائل التي تمكنهم من السيطرة على البيئة بطريقة أفضل. يصح ذلك خاصة في مناطق عديدة معرّضة للجفاف في أفريقيا حيث يشكل عدم القدرة على السيطرة على البيئة أحد العوائق الأساسية أمام مكافحة الفقر. وذلك له انعكاساته على مجال التربية: تحتاج هذه البلدان أن تنتج عدداً كافياً من المهندسين ليصبح بإمكانها السيطرة على الطبيعة. لكن الظاهرة السائدة فيها هي قلة كبيرة لعديد النساء في مجالات دراسة الهندسة.

ولا تقل أهمية حصول المرأة على حق الملكية، عن حصولها على المعارف والكفايات التي تمكن من تحسين قدرة الزراعة الانتاجية. إن حقوق المرأة في التملك محدودة جداً في عدد من البلدان النامية وفي البلدان الأفريقية الواقعة جنوب الصحراء، على وجه الخصوص. ومن المعلوم أنه بدون الحصول على حق الملكية العقارية، يصعب على المزارعات اللواتي ينتجن القسم الأكبر من الغذاء في هذه البلدان زيادة انتاجيتهن. إن قضية الملكية العقارية تتطلب

إصلاحاً في التشريع، كما أنها تتطلب تربية النساء على معرفة حقوقهن. والواقع أنه حتى عندما يوجد تشريع لصالح المرأة، فأكثرية النساء ليست لديهن فكرة ولو بسيطة عن دقة القوانين لكي يتمكنَّ من المطالبة بحقوقهن.

السلطة السياسية

إن قدرة النساء على احتلال موقع في مراكز القرار تحددها الى حد كبير فرص حصولهن على التعليم. فمن غير المحتمل أن تحظى النساء بمسؤوليات أكبر أو بسلطة أكبر سواء على الصعيد الاقتصادي أو السياسي أو الاجتماعي، في البلدان التي يوجد فيها عدد كبير من النساء الأميات أو اللواتي لم ينلن إلا قسطاً ضئيلاً من التعليم. فمعرفة النساء بالسياسة ضعيفة، في كثير من الأحيان، وليس لهن تمثيل جيد في هيئات القرار. يجب أن تتوفر للنساء التربية التي تمكنهن من وعي حقوقهن الأساسية ومن العمل على ترجمتها الى وقائع.

الوضع الاجتماعي

يمكن أن تسهم التربية في تحسين وضع النساء الاجتماعي في مجتمعات عديدة. ويطرح تحقيق المساواة والعدالة بين النساء والرجال ضمن المجتمع الواحد قضية التعامل مع الاختلاف بين الجنسين داخل النظام التربوي. يجب أن ننظر بدقة الى المناهج والى التعليم والى النظم الإدارية لنتحقق من أنها لا تنطوي على أفكار نمطية تقوم على التمييز بين الجنسين.

لنمط التعليم ونوعيته انعكاسات مهمة على مجال فرص العمل المتاحة أمام النساء. ولا تزال هذه الفرص محدودة جداً في أغلب الأحيان. يجب أن تسعى المناهج التربوية الى تأمين حظوظ متساوية للنساء والرجال في الحصول على عمل وفي التقدم المهني.

التدابير الخاصة في مجال التربية

التعليم الابتدائي والتعليم الأساسي للفتيات والنساء

بالرغم من الخطط الوطنية والدولية من أجل التعليم للجميع، لا يزال نصف عدد السكان البالغين في العالم من الأميين وأكثريتهم من النساء[1]. لذلك فإحدى الأولويات المهمة هي تأمين التعليم الابتدائي للفتيات، والتعليم الأساسي للنساء.

وإذا كانت النزعة العالمية تشجع على قيام المؤسسات المختلطة حيث يمكن للفتيات وللفتيان، للرجال وللنساء أن يحظوا بتعليم متساو، فإن سيطرة هذه المؤسسات قد يكون لها من بعض النواحي نتائج سلبيّة على التربية المتوفرة للنساء سواء من حيث الكم أو النوع. وفي بعض المجتمعات يمكن للمؤسسات غير المختلطة، من المرحلة الابتدائية الى المرحلة الجامعية، أن تلعب دوراً هاماً جداً في تمكين النساء من إيجاد موقع لهن خارج إطار العائلة وفي إعطائهن الوسائل الضرورية للتحكم بمصادرهن.

يجب أن نعير اهتماماً خاصاً لنوعية التعليم المقدم للنساء: فليس من النادر أن يؤدي التعليم المقدم لهن الى مزيد من الاستتباع. بكلمة موجزة يلزمنا اعتماد منهاج عصري يشتمل على الرياضيات والعلوم الطبيعية والتكنولوجيا واللغات الأجنبية والصحة والتربية وحقوق المرأة.

التعليم عن بعد والتكنولوجيا في خدمة النساء

يكتسب التعليم عن بعد أهمية خاصة بالنسبة للمجموعات التي تجد نفسها خاضعة لظروف جغرافية وثقافية ضاغطة. وهذا وضع تعاني منه الفتيات والنساء بصورة خاصة وذلك لأن الأهل يترددون في إرسال بناتهن لطلب العلم في مدارس تبعد مسافات بعيدة عن مكان السكن، وذلك حفاظاً على سلامتهن. حتى في المجتمعات الصناعية يمكن أن تجد النساء في التعليم عن

[1] تقرير اليونسكو عن التعليم في العالم، ص. 115، 2000.

بعد وسيلة لمتابعة تحصيلهن الذي غالباً ما تحد منه مسؤولياتهن كزوجات وأمهات. فإذا ما قدمنا بعض البرامج المتخصصة للزوجات الشابات يمكننا أن ندعم إمكاناتهن الاقتصادية والمهنية بشكل كبير.

يجب إعطاء أهمية كبيرة لبرامج التعليم عن بعد الموضوعة خصيصاً بهدف منح مزيد من المسؤوليات للمرأة ولتعميق وترسيخ وعيها لهذه المسؤوليات. ففي أغلب البلدان يبقى تمثيل المرأة في مراكز المسؤولية ضعيفاً.

إن التكنولوجيا تقدم فرصاً جديدة للنساء. فمشكلة المسافة بين البيت ومكان العمل أصبح بالامكان التقليل من أهميتها، ذلك أنه يمكن للنساء التواجد في سوق العمل دون أن يعيقهن ذلك عن القيام بدورهن كأمهات. لم تعد اليوم مسألة مكان العمل مشكلة كما كانت عليه من قبل إذ أنه يمكن القيام بالعمل في مكان تختلف عن مكان الطلب، وحتى في بلد آخر. فالأمثلة على انتقال العمل عبر البلدان عن طريق البريد الالكتروني عديدة. من المهم إذن توفير البرامج التربوية التي تتيح للنساء تقدير أهمية ما تؤمنه التكنولوجيا من المرونة والانفتاح.

خاتمة

إن مكانة المرأة في مجتمع معين مؤشر مهم على مستوى تطور هذا المجتمع. فمن غير المرجح أن يتمكن مجتمع أكثرية النساء فيه يخضعن للغبن والفقر من التحرر من ضغوط الفقر والتخلف، وهي ضغوط مادية وسياسية وقانونية وتكنولوجية. تستطيع التربية أن تلعب دوراً مهماً في تغيير النظام داخل كل من هذه المجالات. إن الأنظمة الديموقراطية لا يمكنها أن تُطبق بشكل صحيح عندما تكون نسبة كبيرة من السكان رازحة تحت الفقر والأمية. تتطلب الديموقراطية مجتمعاً يتمتع بمستوى جيد من التربية، بمؤسسات مدنية قوية تمارس الرقابة على الحقوق وعلى البنوك وعلى الصناعة والتجارة والدين وغيرها من مجالات التفاعل الاجتماعي. إن إنشاء أنظمة ديموقراطية

تتعدد فيها الأحزاب ويغيب فيها المجتمع المدني القوي مفارقة يمكنها أن تؤدي الى أوضاع فوضوية كتلك التي شهدناها في رواندا ويوغوسلافيا.

II

العقد الاجتماعي والتنمية

استنزاف غير محدود للموارد الطبيعية، تراجع مخيّر للتنوع الطبيعي، زيادة وتنوع في التلوث، تجاهل لمعارف السكان الأصليين في مجال البيئة أو سطو على هذه المعارف، كل ذلك يظهر أن البشرية تعيش على حساب الأرض وأن علاقتها الطفيلية بها تتفاقم يوماً بعد يوم. كيف يمكن تلبية حاجات الحاضر دون تهديد قدرة الأجيال المقبلة على تلبية حاجاتها؟ ما هي أفضل الطرق للاستفادة من خزان المعارف العلمية الذي يشكله التراث الطبيعي ولتحقيق مشاركة أفضل في الإفادة من هذه المعارف؟ التحكم في السيطرة هو شعار العقد الطبيعي الذي يجب بلورته في سبيل تحقيق التنمية من دون اخضاع الطبيعة.

ينطلق جيروم بندي هذه الفكرة بالعودة الى مقولة العقد الطبيعي التي طرحها الفيلسوف ميشال سير. ويشدد توماس أوديامبو على أهمية رهانات المحافظة على التنوع الطبيعي. أما مصطفى طلبا فيضع القضية البيئية في إطار أوسع: تفكير استشرافي للتنمية في أفق 2020.



1

العقد الطبيعي والتنمية في القرن الحادي والعشرين

جيروم بندي

عند ظهور أول عقد اجتماعي في القرن السابع عشر وضع الفيلسوف هوبس (Hobbes) المعادلة التالية: الحالة الطبيعية هي حالة صراع. فالحالة الطبيعية بالنسبة لصاحب كتاب «اللفياثان» هي في الواقع حالة مطلقة من انعدام الأمن، حالة الكل فيها في حرب ضد الكل و«الإنسان فيها ذئب للإنسان الآخر». ويرى هوبس أنه في مواجهة خطر هذا الصراع حتى الموت، لا حل سوى بتصور عقد. وقد كانت هذه الفكرة عبر تجلياتها الجديدة والمعقدة عند منظري المدرسة الفلسفية القائمة على مفهوم الحق الطبيعي، في أساس البنى السياسية الحديثة، وفي أساس الديموقراطية التي نشأت عن عصر الأنوار.

حدود العقد الاجتماعي

نجد أنفسنا في مطلع القرن الحادي والعشرين أمام تحد جديد: حالة حرب ضد الطبيعة، حالة حرب ضد البيئة. وقد توسع مفهوم الأمان وعدمه ليشمل مجمل شروط الوجود البشري. الأمن إذن أمن بيئي وصحي واجتماعي وثقافي وإنساني بقدر ما هو أمن سياسي.

والواقع أنه يمكننا اليوم استنتاج وجود ثغرة في العقد الاجتماعي تزداد وضوحاً يوماً بعد يوم: إنه عقد يستثني الطبيعة أو كل ما هو غير الإنسان، شأنه بذلك شأن إعلانات حقوق الإنسان. فالحجارة والحيوانات، والأطفال والله مستثنون من هذا العقد، كما يقول هوبس في كتابه. والمرأة كذلك مستثناة من العقد الاجتماعي الذي أنتجه عصر الأنوار. بالطبع إن جوهر العقد الاجتماعي التطلع الى المستقبل، لكن هذا الجوهر المتطلع الى المستقبل أسير حدود ضيقة تضعها له طبيعته الآنية، فهو عقد يتفق عليه أطراف موجودون في الزمن الحاضر. فمع تطلعه المبدئي الى المستقبل يستثني العقد الاجتماعي في الواقع الأجيال المقبلة. هذا الالتصاق بالراهن يتزايد وضوحاً في عصر العولمة التي تقيس كل شيء بمنطق المدى القصير وبمنطق السوق، فتخضع العقد الاجتماعي لمقتضيات الحاجات المستعجلة.

إن حدود العقد الاجتماعي كما أدركتها فلسفات التاريخ -يعلن هيغل في «فينومينولوجيا الروح» وكأنه يرد بجواب سريع على هوبس: «لا أحد بريء، ولا حتى الحجر، ولا حتى الطفل»- هذه الحدود تبدو جلية يوماً بعد يوم: لم يعد العقد الاجتماعي كافياً لتأسيس السلم، لأن الحرب قد أعلنت من الآن فصاعداً ضد البيئة. وهو لا يكفي ليضمن التطور الذي وعدت به فلسفة الأنوار، لأن عقداً لا يرتكز الا على الراهن لا يكفي للتأسيس لتطور دائم يلبي حاجات الأجيال الحاضرة من غير أن يهدد قدرة الأجيال المقبلة على تلبية حاجاتها. لذلك تظهر الحاجة الضرورية لعقد طبيعي. إن الفيلسوف ميشال سيرّ هو أول من عبر عن هذا الطرح في كتاب يقع تحديداً تحت عنوان «العقد الطبيعي»[1] قدم فيه أطروحةً سأسعى الى تلخيصها والتعليق عليها في هذه المقالة.

(1) انظر: Michel SERRES, *Le Contrat naturel*, Paris, François Bourin, 1990.

أسس العقد الطبيعي

الفكرة الأساسية الأولى التي عبر عنها ميشال سيرّ هي الآتية: هناك تماثل كامل بين العقد الاجتماعي والعقد الطبيعي على مستوى العامل المحرِّض. فكما أن هوبس رأى في الخوف المحرض على العقد الاجتماعي - كان هوبس يعتقد أنه هو نفسه ولد من الخوف الهائل الذي شعرت به أمه عندما رأت الأسطول الجبار «الأرمادا» تجوب شاطىء إنكلترا - يجد الفيلسوف هانس جوناس في ما يسميه «استكشاف الخوف» أساساً للعقد الطبيعي. ويذهب ميشال سيرّ إلى أنه «علينا أن نقرر إقامة السلم بيننا لنحافظ على العالم، وأن نقرر إقامة السلم مع العالم لنحافظ على أنفسنا».

الفكرة الأساسية الثانية هي أن العقد الطبيعي أصبح ضرورة يفرضها تغير مقاييس التاريخ النفسي - السياسي للجنس البشري. لقد أصبحت الأنا مستحيلة، والـ نحن عفا عليها الزمن. ليس صاحب المبادرة على كوكب الأرض هو « الإنسان كفرد أو ذات (...) ولا هي المجموعات التي شكلت مادة للعلوم الاجتماعية القديمة أي التجمعات والأحزاب، والقوميات، والجيوش، والقرى الصغيرة، بقدر ما هي كتل بشرية ضخمة وكثيفة». يقول ميشال سيرّ « يبلغ اليوم حجم طرف أساسي في العقد الاجتماعي أربعة مليارات نسمة»، فالانسان المعاصر موجود كجزء من كتلة بشرية. «أصبحت المدن الضخمة نماذج متغيرة الأحجام. إنها لا تفكر ولا تأكل. بل تزن».

الفكرة الأساسية الثالثة هي أنه يوجد تماثل بين البشرية ككتلة والطبيعة الشاملة. «إن كوكب الأرض بمجمله، بصفته مركزاً لعلاقات متبادلة ومتشابكة بين عناصره المحلية وما يتفرع عنه من مجموعات ضخمة متمثلة في المحيطات والصحارى والفضاء والكتل الجليدية، يشكل الرابط الجديد بين هذه الكتل البشرية الجديدة، ومركزاً لعلاقات متبادلة ومتشابكة بين الأفراد والتجمعات الصغيرة بما تملكه من أدوات ومعارف، وهي تجمعات تفقد تدريجياً علاقتها بالمكان، بالناحية، بالمحيط، بالمكان القريب». بكلمة

أخرى إن «الوجود هنا» أصبح نادراً.

الفكرة الأساسية الرابعة عند ميشال سيرّ هي أنه يجب على أطروحة العقد الطبيعي ألاّ تتجاهل الدور المتنامي للعلم في التاريخ الإنساني. إلا أن للعلم دوراً ملتبساً جداً في هذا المجال. فهو يأتي ليدعِّم العقد الاجتماعي بميثاق معرفي. في الواقع يشبه أصل العلم تماماً «أصل المجتمعات الإنسانية: فالميثاق المعرفي، بصفته عقداً اجتماعياً، يضبط أشكال المعرفة. لكنه لا يقيم السلم مع العالم».

الفكرة الأساسية الخامسة هي أنه علينا أن نتحكم بالسيطرة. أصبح هذا البرنامج اليوم حتمياً، فقد أظهرت دراسة كندية أننا سوف نحتاج الى ثلاثة أضعاف حجم كوكب الأرض، إذا انتشرت نماذج التطور وأساليب الاستهلاك الرائجة في أميركا الشمالية في مجمل المجتمعات البشرية. فلو عمَّ ازدهار أميركا الشمالية على مجمل الكوكب، وهذا تصور ربما يكون إيجابياً، لاستعصت عملياً إدارة الوضع، في ظل واقع نماذج التطور الراهن. يجب إذن تغيير جذري لهذه المفاهيم. لقد عبر كثير من الخبراء عن ارتياحهم الى أن الديموقراطيات المتطورة لم تعد تحارب بعضها بعضاً. لكن مع ذلك يجب أن نلاحظ أنها انقلبت جميعها معاً ضد العالم، الذي أصبح بطريقة ما ضحية التطور وكبش فداء. إن هذه الحرب «عالمية بأتمّ معنى الكلمة، لأن العالم كله، بمعنى البشر، يفرض الخسارة على العالم، بمعنى الأشياء. (...) لماذا علينا العمل على التحكم بسيطرتنا على العالم؟ لأن السيطرة المطلقة المفتقرة لقواعد تضبطها، والمتجاوزة لغاياتها، تنقلب على نفسها. يجب إذن أن نغير الاتجاه. ذلك أن السيطرة لا تدوم في الواقع إلا فترة قصيرة قبل أن تنقلب الى عبودية، بفعل علاقات التفاعل المتشابكة التي سبقت الإشارة اليها. كذلك الملكية فهي تبقى مجرد بسط نفوذ قصير المدى أو أنها تنتهي بالدمار».

الفكرة الأساسية السادسة هي أننا في مطلع هذا القرن الحادي والعشرين، أمام تحول تاريخي يلخصه ميشال سيرّ بالعبارة التالية: «إما الموت وإما

التكافل.» ذلك يعني أنه علينا أن نتخلص من هيمنة نظرية البشرية الطفيلية.
لقد لفتُّ الانتباه إلى أن العقد الاجتماعي وكذلك الاعلان العالمي لحقوق الانسان يتجاهلان الطبيعة والعالم. لا يزال تصورنا للقانون ينطلق من صفة صاحب الحق وهو مفهوم اتسع تدريجياً. يذكر ميشال سيرّ أنه في الماضي «لم يكن لأي كان أن يتمتع بهذه الصفة». فالاعلان العالمي لحقوق الانسان والمواطنّ سنة 1789 أعطى لكل رجل امكانية التمتع بصفة صاحب الحق، ولكن ليس لكل امرأة. ثم اكتمل العقد الاجتماعي عندما اتسع ليشمل المرأة. لكنه اقتصر على الانسان «ولم يدخل في الحسبان العالم أي مجموعة هائلة من الأشياء المختزلة في كونها مجرد مادة للامتلاك. في هذه الحال يصبح العقد الاجتماعي، لأنه اجتماعي بحت، عقداً مميتاً يهدد استمرار النوع وديمومته الموضوعية والشاملة».

لكن ما هي الطبيعة؟ يجيبنا الفيلسوف هي أولاً «مجموع الظروف المحيطة بالطبيعة الانسانية نفسها، إنها الفندق الذي يؤمن لها السكن والتدفئة والغذاء. إن الطبيعة عندما يبالغ الانسان في استغلالها تحرمه من الشروط الملازمة للطبيعة الانسانية. فهي إذن تؤثر في الطبيعة البشرية التي بدورها تؤثر فيها». هكذا إذن تتصرف الطبيعة ككائن.

الفكرة الأساسية السابعة عند ميشال سيرّ هي أنه يجب أن نضيف إلى العقد الاجتماعي الصرف عقد تناغم وتكافل مع الطبيعة يقضي بألاّ تكون علاقاتنا بالأشياء مبنية على السيطرة والتملك بل على التكافل والاحترام، وإلا يكون شرط معرفتنا للأشياء امتلاكها، ولا شرط العمل السيطرة. عقد كهذا سيكون عقد سلم ومهادنة بأتمّ معنى الكلمة يضع حداً للحرب ضد الطبيعة. سيكون إذن عقد تكافل. يقول ميشال سيرّ: «من يدخل في علاقة تكافل يقبل بحق الآخر بينما الطفيلي - وهو ما نحن عليه اليوم- يحكم بالموت على العالم فينهبه ويسكنه من غير أن يعي أنه يحكم على نفسه بالاندثار في آخر المطاف». ينزع حق السيطرة والتملك اليوم إلى مزيد من الطفيلية.

أما حق التكافل فهو على العكس قائم على المبادلة: «بقدر ما تعطي الطبيعة للانسان، بقدر ما عليه أن يعطيها بالمقابل، الآن وقد أصبحت تتمتع بصفة صاحب حق». لقد كانت الحضارات القديمة التي شكلت مادة دراسة لعلماء الأنتروبولوجيا، سباقة الى بلورة هذه الحكمة.

كيف تكون للطبيعة صفة صاحب حق؟

الفكرة الأساسية الثامنة تطرح السؤال التالي: هل أن الأطروحة الهادفة الى جعل الطبيعة تتمتع بصفة صاحبة حق ضرورية لتمرير فكرة العقد الطبيعي؟ شخصياً، لا أعتقد ذلك. قلت إن الطبيعة «تتصرف كأنها فاعل» ولم أقل «بوصفها فاعلاً». من السهل دائماً لمن ينتقد العقد الطبيعي الاعتراض بأن الطبيعة ليست «صاحبة حق» الا من باب المجاز الفلسفي. وقد كان هذا الموضوع مثار جدل طيلة سنوات عديدة وخاصةً في العالم الأنغلوسكسوني، بين هؤلاء الذين يفكرون أو يطالبون بتوسيع مفهوم الحق ليشمل العالم اللاإنساني، أعني أصحاب حقوق ليسوا بشراً وليسوا فقط الحيوانات أو النباتات بل ينتمون الى عالم الجماد، وأولئك الذين يرفضون هذا التوسع، مع اعترافهم الطوعي بواجبات الانسان أو مسؤولياته تجاه الأنواع أو تجاه الكوكب. إن الجدل الذي أشرت اليه آنفا يقوم بين هؤلاء الذين يعتقدون خلافاً لهوبس أن للحيوانات وللحجارة صفة صاحب حق، من جهة، وأولئك الذين يتمسكون بالحجة المعهودة وهي أن صفة صاحب الحق تنتفي عن الحيوانات والحجارة لأنها تفتقر الى اللغة والتفكير والقدرة على التصديق على العقد برموز وعلامات.

غير أن الأطروحة القائلة بأن الطبيعة تتمتع بصفة صاحب الحق تبدو لي غير ضرورية للاتفاق على عقد طبيعي، وذلك لسببين. الأول هو أنه، كما تنبأ غريغوري باتيسون منذ عدة عقود في كتاب تحت عنوان «نحو علم البيئة الفكرية»[2]، وخلافاً لما كان يعتقده داروين، ليس الفرد المولد، وليست

(2) Gregory BATESON, *Vers une écologie de l'esprit*, Paris, Seuil, 1977.

السلالة، ولا الأنواع، هي وحدة البقاء، بل هذا الكيان المرن الذي يشكله الجهاز العضوي في بيئته. إذا استوعبنا هذه الحجة النموذجية للأمن البيئي، سنفهم في الوقت نفسه أن الكائن الذي يشكل موضوع العقد الاجتماعي يمكنه أن يكون في الوقت ذاته موضوع العقد الطبيعي، وأنه يجب أن يقابل علم البيئة الطبيعية علم بيئة الفكر البشري. يلزمنا اعلان لحقوق الكائن الانساني ضمن بيئته، بعد أن أعلنت منذ قرنين حقوق الانسان دون أن تأخذ البيئة بعين الاعتبار.

من ناحية ثانية، العقد الطبيعي ليس عقداً بين كيانات أو كائنات تعيش في محيطها البيئي في الزمن الحاضر، بل بين أصحاب حقوق افتراضيين هم الذين سيكوّنون الأجيال المقبلة. أعرف أن هذا المفهوم لا يزال يشكل معضلة بالنسبة لكثير من المشرّعين. لكن علينا أن نتذكر أن قانون الإرث الروماني يعترف بحق الأطفال الذين سوف يولدون، وأنه بذلك يجعل منهم أصحاب حقوق افتراضيين. من هذا المنظور سيُعمّق العقد الطبيعي وعي العقد الاجتماعي لحاجات المستقبل.

الكلمات المفاتيح في العقد الطبيعي

الفكرة الأساسية الناسعة عند ميشال سيرّ هي أن العقد الطبيعي يبقى بلا جدوى إن لم نبتدع رؤيا جديدة للسياسة وللحاكم السياسي. فما يزيد من البيروقراطية الحالية هو «البيرولوجيا» وهي نزعة الى عدم النظر الى العالم إلا من خلال مكتب أو مختبر. على الحاكم أن يخرج من دائرة العلوم الانسانية، من الشوارع ومن جدران المدينة، أن يصبح فيزيائياً، أن يستنبط عقداً طبيعياً فيعيد الى كلمة «الطبيعة» معناها الأصلي، أي الظروف التي نولد فيها أو التي سنولد فيها من جديد في مستقبل قريب. يجب إذن أن نشير الى «فن الريادة» هنا بلفظة cybernétique، أو أن نشير الى فن الحكم هنا بلفظة «التكافلية» symbiotique بالمعنى الحرفي للكلمة. يتبع من هذا

التوزيع الجديد للسلطة شكل من أشكال الجغراسياسة بالمعنى الأصلي الكامل للكلمة، وهي سياسة للأرض الحقيقية، وليس سياسة الألعاب القديمة للعلاقات الدولية.

الفكرة الأساسية العاشرة هي أن العقد الطبيعي هو في الوقت نفسه افتراضي ولا يحمل توقيعاً، شأنه بذلك شأن العقد الاجتماعي، والعقد العلمي، لأنه من الواضح أن العقود الأساسية تبقى ضمنية؛ لكن إن كان العقد الطبيعي افتراضياً فهذا لا يعني أنه ليس عقداً يربط ويقيم الصلات. لأن كل عقد «يوجد مجموعة من الصلات التي تشكل شبكة تقنّن العلاقات. تعرّف الطبيعة اليوم بأنها مجموعة علاقات تشكل في شبكة توحّد الأرض كلها». بهذا المعنى يؤمن العقد الطبيعي الصلة بين العقد الاجتماعي والعقد العلمي. *إقامة الصلة والاحساس بالمحبة هي الكلمات المفاتيح في العقد الطبيعي وهي* التي تجعله أقرب إلى المجال الروحاني منه إلى الحداثة التي فرضت تدريجياً في دائرة الطبيعة، نقيض الدين، وهو ليس الإلحاد بل الإهمال.

الفكرة الأساسية الأخيرة هي أن العقد الطبيعي لا ينفصل عن أخلاقيات المستقبل التي حاولت أن أرسم معالمها في عدد من النصوص وتحديداً في خاتمة التقرير الذي يحمل عنوان «عالم جديد»[1] والذي يؤسس لنظرية ديموقراطية للمستقبل. ذلك أننا سنحتاج في القرن الحادي والعشرين إلى تعميق للديموقراطية ليس فقط في الحيز المكاني -متجهين نحو نظام لإدارة الشأن الدولي باستطاعته السيطرة على المشاكل التي صارت من حيث طبيعتها عابرة للحدود وللبلدان- بل في الحيز الزماني أيضاً لأن المشاكل عبرزمانية. أن نُدخل من جديد مفهوم انتقال الإرث إلى العقد هو المحور الأساسي في العقد الطبيعي. بالطبع «إرثنا لا تسبقه وصية» كما يقول الشاعر رينه شار (René Char)، لكن العقد الطبيعي يجب أن يشكل نوعاً من الإرث الذي يضمن مستقبل الأجيال القادمة.

[1] اليونسكو: عالم جديد، دار النهار، بيروت، 2001.
UNESCO, *Un monde nouveau*, Paris, Odile Jacob-Éditions UNESCO, 2000

ستكون الحاجة ملحة الى مثل هذا العقد فيما نحن نواجه خطراً كبيراً: امتلاك الكائن الحي بواسطة التراخيص المعطاة لاكتشافات الهندسة الجينية. يجب أن يضع العقد الطبيعي حدوداً لهذا المنطق وأن يحتاط لجنوحه عن الطريق السليم. أود أن أذكر في هذا المجال بأن العقد الاجتماعي كما ورد عند لوك (Locke) يحظر امتلاك الجسد الإنساني، على عكس العقد الاجتماعي عند هوبس الذي يشرّع العبودية وامتلاك جسد الإنسان الآخر. إن حرية الصناعة لا يجب أن تطغى على الحقوق الأساسية للإنسان. هكذا يصبح العقد الاجتماعي في اعتقادي أحد مفاتيح العقد العالمي المقبل.



2
مستقبل التنوع البيئي
توماس أوديامبو

التنوع البيئي نتيجة رائعة لغنى الطبيعة الخلاّقة. وهو يتجلى في التنوع الجيني وما يتصل به من تنوع الأنظمة البيئية. لقد أحصى العلم حتى الآن ما يناهز 250000 نوع من النباتات العرقية التي يمكن أن توجد في كل مناطق العالم، لكن أكثرها يتواجد بكثافة في البلدان الاستوائية أو التي تقع جنوب خط الاستواء. ويقدّر عدد الأنواع التي تنتظر اكتشافها بـ 25000 نوع.

لكننا نشهد كل عام عمليات قضاء على الغابات تذهب ضحيتها مساحة تتراوح بين 20 و24 مليون هكتار من الغابات الاستوائية حيث تتواجد الغالبية العظمى من النباتات العرقية. فمنذ بداية الألفية حتى اليوم تم اقتلاع نسبة 60 % من أشجار الغابات. إن هذا الرقم المخيف دفع الى الإدلاء بعدة آراء تكشف عن وعي عميق بحجم الكارثة. يرى بيتر رافين مثلاً أنه: «منذ نهاية العصر الطباشيري، أي منذ 65 مليون سنة، لم تعرف البشرية اندثاراً للأنواع بمثل هذه السرعة. في ذلك العصر اندثر ثلثا الكائنات العضوية الموجودة على الأرض، ومن بينها الديناصورات». ويقدّر العلماء اليوم عدد النباتات الاستوائية المحكومة بالاندثار بما يتراوح بين 40000 و170000

نوع تفوق سرعة اندثارها قدرة أهل العلم على البحث والعمل. فلا يكفي وضع بيانات لها بل ينبغي أيضاً الحصول على معلومات عن تراثها الجيني وعن دورها في النظام البيئي ليكون الجهد مثمراً.

الشراكة الضرورية بين التنوع الجيني وتكنولوجيا البيئة

أنشأ تسعة وعشرون بلداً، مؤخراً، مركز المعلومات من أجل التنوع الشامل. يهدف هذا المركز الذي يبلغ رأسماله 39 مليون دولار إلى وضع بيانات بجميع الأنواع في العالم. إنّ عملاً بهذه الضخامة يتطلب في الواقع مليار دولار، كما هو الأمر بالنسبة لمشروع «الجينوم البشري». وبما أن معظم الدول قد نفذت هذه المهمة فيما يتعلق بمجال النباتات، يكفي أن يجمع المركز المعطيات المتوفرة لديها. أما العمل على «الكائنات الميكروعضوية» وعلى الأنواع اللافقرية فهو يتطلب مزيداً من الوقت. يوجد مثلاً حوالي ثلاثة ملايين نوع من الحشرات في العالم غالبيتها في المناطق الاستوائية ولا علم للانسان بها.

إن الكشوفات العلمية الكبرى التي توالت في الفترة الممتدة من القرن الثامن عشر حتى القرن العشرين جعلت من هذه الفترة أكثر الحقبات غنى في تاريخ علم البيولوجيا. وتشكل الاكتشافات التي تمّت خلال تلك الفترة، في مجال علم الحيوان وعلم النبات، الأساس الذي قامت عليه معظم العلوم البيئية: فنظرية التطور، وعلم اقتصاد النبات ومعرفة الأشكال الوظيفية مثلاً، كلها تقوم على ما أثمرته هذه الكشوف.

وبالرغم من التطور الكبير الحاصل منذ 250 سنة في مجال علم قوانين تصنيف الأنواع الحيّة وفي مجال علم الجغرافيا البيئية لا تزال معارفنا محدودة جداً. يلزمنا ثلاثون سنة من العمل لتكوين مادة معلومات وظائفية وبيئية وجينية عن مجموعة الأنواع التي تصلح كنماذج في نظام بيئي يكون هو

نفسه بمثابة نموذج. ويجب من ثم أن نربط هذه المعطيات بما يتوفر لدينا من معلومات عن مورثات هذه الكائنات العضوية حتى نتمكن من القيام بخطوة جديدة مهمة. إذا ما اعتمدنا هذه المقاربة سنتوصل، بلا شك، الى إيجاد منتجات وخدمات غير مسبوقة.

ليس التنوع البيئي ضروري فقط لبقاء الأنواع وحمايتها. هذا ما تعبر عنه مجموعة Crucible التي بذلت جهوداً كبيرة بين 1988 و1993 لتنشر في العالم وعياً للأزمة الداهمة في مجال التنوع البيئي، إذ ترى أنه: «إذا كان من المؤكد أن الحفاظ على التنوع البيئي سيكون له نتائج اقتصادية واجتماعية إيجابية فإن هذه النتائج قد تتأخر في الظهور. ومع ذلك، وحدها البلدان التي تعتمد في الوقت نفسه سياسة الحفاظ على التنوع البيئي وسياسة التنمية تستطيع أن تجني من ذلك فوائد كبيرة»[1].

إذا اعتمد العالم هذه المقاربة سيكون سائراً نحو أول تقدم يتحقق في مجال التنوع البيئي منذ 1963. على البلدان التي تتنوع فيها أجناس الحيوانات والنباتات أن تحاول أن تستفيد من هذا التنوع لجمع أكبر قدر ممكن من المعرفة العلمية، وأن تسخّر هذه المعرفة لصنع منتجات وخدمات جديدة. يجب مثلاً أن تُستعمل هذه المادة العلمية لحماية السكان من السيدا، والسرطان، والأمراض الاستوائية. كما يجب أن تصبح الشراكة بين التنوع البيئي وتكنولوجيا البيئة هدفاً ينشده ويسعى لتحقيقه كل العلماء في العالم.

أنظمة جديدة

على الانسان أن يعمل منذ اليوم على المزاوجة بين مادة المعلومات المتراكمة على مدى آلاف السنين من النشاط الزراعي في المنطقة الاستوائية، وبين المعارف العلمية الحديثة المكتسبة من خلال التجارب في المخابر ومن خلال

[1] The Crucible Group, *People, Plants and patents: the Impact of Intellectual Property on Trade, Plant Biodiversity and Rural Society*, Ottawa, IDRC, 1994.

التجارب الحية. لقد بدأ العالم يعترف للبلدان الاستوائية بنشاطها الرائد خاصة في مجال تطوير النباتات الطبيّة واصطفاء البذار. إن السمة البارزة لحضارة السكان الأصليين هي السعي لمعرفة البيئة بصورة أفضل. تخلص مجموعة Crucible إلى الاستنتاج أنه «مع اعترافنا بأن حماية الأنواع والأنظمة البيئية واجب أخلاقي، نحن ندرك أن استراتيجيات المحافظة يجب أن تتلاءم مع مصالح السكان الذين يؤثر التنوع البيئي على شروط بقائهم (...). أن نرفض أخذ هذا المبدأ بعين الاعتبار يعني أننا سائرون إلى زوالنا لا محالة». ينبغي التخلص من الحواجز المصطنعة بين المحافظة على التنوع والافادة منه لمدة طويلة. إن المجتمعات الريفية توظّف التنوع في خدمتها وهي محتاجة اليه. فالتنوع بالنسبة لها خيار. وهي عندما تتمتع باعتراف المجتمع وبالقدرة على التصرف كما تراه مناسباً، تصبح أفضل من يتولّى خدمة التنوع بشكل فعال.

ان قوانين الملكية الفكرية كما هو منصوص عليها اليوم تشكل عقبةً في وجه الملاءمة بين المعارف التقليدية والمعارف العلمية. فلا يمكن في الواقع لجماعة من السكان الأصليين أن تحصل على اعتراف بها كصاحبة اختراع لتقنية زراعية ما أو لمنتَج ما. وقد تسنّى لنا أن نستنتج خلال القمة العالمية في حزيران/ يونيو 1992، وخلال المفاوضات التي هيأت لها الأجندا 21، أن حقوق الملكية الفكرية المتعلقة بالموارد الحيّة، هي اليوم أحد المواضيع السياسية والتجارية الأكثر أهمية. ولن تجد هذه المسألة حلاً في الوقت الراهن، وهي لا تزال عالقة بينما تصادق منظمة التجارة العالمية على قوانين جديدة.

التراخيص

يحق للدول الموقّعة أن تستثني من التراخيص نباتات وحيوانات، شرط أن تأخذ الاحتياطات من أجل حماية نماذج من النباتات وأن تسمح بالتراخيص في مجال الكائنات الميكروعضوية.

برنامج الأبحاث الجماعية

لقد اقتُرحت برامج أبحاث تنفّذها الجماعات عن القيم التقليدية وعن المعارف المتعلقة بالغابات. الهدف هو إدماج الطرق التقليدية والمؤسساتية في النظم الحديثة. ولكي تنجح هذه المبادرة يجب أن يشارك فيها القدامى أي المنظمات المحلية والمجموعات الأصلية، والجماعات، والمؤسسات غير الحكومية والهيئات الحكومية، ومؤسسات الأبحاث والمنظمات الدولية. تلك هي وسيلتنا الوحيدة للمصالحة بين المعرفة التقليدية والحداثة.

حق المزارعين

تسعى مجموعات عدّة بينها اللجنة العالمية للموروثات النباتية، والموقعون على اتفاقية التنوع البيئي، والشبكة العالمية للسكان الأصليين من أجل التنوع البيئي، الى إيجاد ميثاق لحقوق المزارعين.

إدارة الطلب

يشكل تعديل الجينات واقتسام المنافع الناجمة عنه الموضوع الأساسي للخلاف الدائر حول التراخيص المتصلة بالحياة البشرية. ينبغي التوصل الى موقف وسط بين موقف بلدان الشمال التي تريد أن تحترم حقوق الملكية الفكرية بصورة كاملة، وموقف الجماعات الأصلية، التي تريد أن تتجنب هذا الحل الاحتكاري الذي يهدد التنوع البيئي والأمن الغذائي ولا يحترم تراثها التجديدي. إن المبادىء التي أعلنتها أجندا 21 ومنها ضرورة تقاسم المنافع التي يؤمنها علم البيئة الجينية لا تزال غير محترمة وتبقى إذن مجرد كلام.

ترخيص الجينات

لا يمكن للجينات الطبيعية أن تكون موضوعاً لتراخيص لأنها موجودة: فالعلماء لا يفعلون سوى اكتشافها. بالمقابل إن الجينات المعدّلة أو المستنبطة هي التي تستلزم الترخيص.

التجديد مع المشاركة

أصبح الاهتمام بمستقبل البيئة والبحث عن ذرّات جديدة من أجل إنتاج العقاقير مصدراً لخلاف أساسي، خاصة أن العقود المبرمة بين كبار مخابر الأدوية والشعوب الأصلية، لا تعود على الشعوب الأصلية بفوائد مباشرة مهمة. فلا ميرك (Merck) مثلاً ولا شيرمان (Sherman) تنبه لإدراج مواد تنصّ على الشراكة مع الجماعات المحلية، سواء تعلق الأمر بالمنتجات الجديدة أو بالوسائل. لم يتمّ التوقيع على أي مشروع أبحاث على المدى الطويل. من الواضح جداً أن الطرفين الموقعين على العقد لم يكونا متساويين، وهذا أمر كان يمكن أن يكون أساسياً.

نموذج التراث العالمي

يشمل التراث العالمي 30000 موقع في 150 بلداً. تمثل هذه البلدان مساحة 13.2 مليون كيلومتراً مربعاً أي ما نسبته 9% من مساحة الأرض. وهي تشتمل أيضاً على حدائق وطنية ومحميات طبيعية. وتضمّ هذه الأخيرة ثروات بيولوجية خيالية. ويعتبر اتخاذ قرار دولي لحمايتها قفزة مهمة الى الأمام أسهمت فيها منظمة اليونسكو بشكل كبير.

تخضع هذه المواقع للاتفاقية الدولية حول التراث العالمي التي أقرتها الجمعية العامة لليونسكو سنة 1972 والتي وقع عليها 152 بلداً، مما يجعل منها أهم الاتفاقيات الدولية من حيث عدد البلدان التي صادقت عليها. ويشرف على تنسيق برنامج حماية هذه المواقع، الاتحاد من أجل الحفاظ على البيئة الذي تمكن من تسجيل 142 موقعاً على لائحة الإرث الطبيعي. وتتلخص أهدافه بما يلي:

- تحديد وحماية المواقع ذات القيمة العالمية المهمة؛
- تشجيع الدول على اقتراح مواقع، كما تفعل في الوقت الحالي نيوزيلندا بالنسبة لجزرها الواقعة تحت القطب الجنوبي؛

- مساعدة الدول على الحفاظ على مواقع عن طريق دورات تدريبية للتأهيل، وتوفير المساعدة على الأرض، وتقديم الدعم المالي؛
- الحصول على اعتراف الدول بواجباتها تجاه التراث الطبيعي.

إن هذه الأهداف تطبق مبادىء أصبحت أساسية في القرن الحادي والعشرين كالتعاون والتكافل. وإن تحققت أصبحت هذه المواقع التي تنتمي للتراث العالمي جزءاً من مجموعة شاملة تضمّ جميع الأنظمة البيئية. المقصود هو الحفاظ على سلامة البيئة على الأرض وعلى تنوعها. كل من هذه المواقع يمكن أن يكون، لكبر حجمه، نظاماً بيئياً متكاملاً. فإذا ما تجاورت المواقع أو اتصلت ببعضها عبر ممرات بيئية يمكنها أن تشكل كرةً أرضيةً موحدة وثرية.

في الختام، أود أن أؤكد على أن البشرية لا يمكنها الافادة من تراثها الطبيعي (ومن المنتجات والخدمات التي يوجدها) إلا إذا جمعت بين التقاليد التي اختبر الأجداد فائدتها وبين التقنيات الحديثة.



3
البيئة والتنمية في أفق 2020
مصطفى طلبا

استغرق التحضير لمؤتمر الأمم المتحدة حول البيئة والتنمية سنة 1992 ثلاث سنوات تمّ التفاوض خلالها على الأجندا 21. وقد وُقعت قبل المؤتمر وبعده اتفاقيات دولية ملزمة في مجال البيئة على المستويات الشاملة والاقليمية وفيما بين المناطق. تكشف هذه التفاصيل عن الإطار الذي سيتم فيه بلورة أي اتفاق دولي في المستقبل. وهي تدلّ على أن المؤسسات الدولية ستواجه تحديات عديدة إذا أرادت ترتيب النصوص الكثيرة المتوفرة وفق أولويات معينة تمكنها من تحديد استراتيجية فعالة للقرن الحادي والعشرين.

التنمية المستديمة

لا يزال مفهوم المسؤولية تجاه البيئة، في مطلع القرن الحادي والعشرين، يرتكز على أفكار نشأت منذ ما يناهز المائتي عام. فقد كتب جورج بيركنس مارش (George Perkins Marsh) في كتابه «الانسان والطبيعة» (1864) أن «الانسان، وهو القيم على البيئة، قادر على فعل الخير كما هو قادر على فعل الشر» وأن «الجيل الحالي عليه خاصةً واجب تأمين العيش الرغيد للأجيال المقبلة». لكن لا يجب أن نكتفي بتكرار الحجج ذاتها بل علينا أن نتجاوز ذلك الى الفعل.

في نهاية القرن الماضي سُئل المهاتما غاندي إذا كان يود أن تُصبح الهند المستقلة مثل بريطانيا العظمى. فأجاب: «بالتأكيد لا! فقد لزم بريطانيا العُظمى نصف موارد كوكبنا الأرضي لتصبح على ما هي عليه الآن، فكم سيلزم الهند من كواكب لتصير مثلها؟». وفي وقت أقرب إلينا، عام 1964 تحديداً، وضع المفكر الإنسي وليم هاكسلي (William Huxleg) تصوره لإنسان يكون في الوقت نفسه جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة، وكائناً فريداً لا مثيل له. وقد شكل هذا الرأي قناعة مشتركة لدى كثير من العلماء.

أدت المناقشات التي حصلت أثناء مؤتمر الأمم المتحدة المنعقد في ستوكهولم سنة 1972 حول البيئة، والتي استكملت في المؤتمرات التي تلت، أي في مؤتمر قمة الأرض في ريّو (1992) ومؤتمر لجنة التنمية المستديمة، إلى بلورة أفكار نظرية وعملية حول التنمية المستديمة أصبحت اليوم أفكاراً سائدة. وهي تستند على مقولة مفادها أن الممارسات الحالية يجب ألاّ تشكل تهديداً لمستوى المعيشة ولا للبيئة بالنسبة للأجيال المقبلة. ولكي لا يقع الغبن على تلك الأجيال مقارنة بالأجيال الحاضرة، من المسلّم به وجوب اقتران التنمية المستديمة بالنمو الاقتصادي، وبالتقدم الاجتماعي، وبالمحافظة على البيئة.

تحديات للقرن الحادي والعشرين

أودّ التذكير ببعض التحديات التي ستفرض نفسها في القرن الحادي والعشرين.

التحديات الاجتماعية-الاقتصادية والسياسية

• إن الفقر ما زال يشكل معضلة في البلدان النامية، خاصة في أفريقيا. بينما نرى سيطرة نموذج الإقبال على الاستهلاك في بلدان الشمال الغنية، وفي بعض الشرائح الاجتماعية الغنية في بلدان الجنوب.

• إن النمو السكاني وموجات الهجرة وارتفاع المعدل الوسطي لعمر الإنسان تواكبه نسبة مئوية مهمة من الأمية في البلدان النامية.

• إن وضع المرأة ودورها في عالم العمل يشهد تحولاً كبيراً.

• إن العولمة الاقتصادية والمالية تترافق مع اعتماد سياسات اقتصادية اقليمية.

• إن انتشار الآلة يُحدث تغيراً في عالم العمل وفي المفاهيم السائدة عن الترفيه أو عن الاستخدام المحدود لليد العاملة. إضافة الى ذلك نلاحظ انتقالاً لتمركز الوظائف ذات الكلفة القليلة يواكبه تحسُّن في إنتاجية الشركات وفعاليتها.

• إن محاربة الارهاب الدولي تصبح أكثر صعوبةً يوماً بعد يوم. فمجموعات الجريمة المنظمة تزداد تطوراً لتصبح شبيهة الى حد بعيد بالشركات الشمولية وهي على صلات وثيقة بالمنظمات الارهابية.

• إن الصراعات العرقية والدينية والاثنية تزداد حدةً.

• إن المساومة تتزايد في موضوع التلوث بسبب التراخيص القابلة للمبادلة، وبسبب الحصّة المعطاة لمادة ديوكسيد الكربون وللبرامج الصناعية المتصلة بها.

• إن حجم الاستثمارات المباشرة يزداد بينما تميل المساعدة على التنمية الى التقلّص.

ومن المعروف أن الهوة تتعمق بين الأغنياء والفقراء. ينبغي التذكير هنا بالأرقام التي أوردها البنك الدولي: فمعدل دخل الفرد في البلدان حيث الأجور متدنية ازداد بنسبة 3,4 % بين 1986 و1994 مقابل زيادة 1,9 % في البلدان الغنية. غير أنه لا يجب أن يُستنتج من ذلك أن الهوة بين الأغنياء والفقراء تتقلّص. فالواقع أنه لو استثنينا الهند والصين، لوجدنا أن الزيادة هي بنسبة 1,1 % فقط في البلدان حيث الأجور منخفضة. وقد أظهر تقرير

التنمية البشرية سنة 1996[1] أن الوضع الاقتصادي في ما يناهز تسعين بلداً قد ازداد سوءاً في السنوات العشر الأخيرة.

وإذا نظرنا الى دخل الفرد وجدنا أن الهوة بين البلدان الغنية والبلدان الفقيرة قد ازدادت بنسبة ثلاثة أضعاف بين 1960 و1993. إن الثروة الصافية لأول 358 مليارديراً في العالم تساوي مجموع مداخيل 2,3 مليون شخص (أي 45% من الأشخاص الأكثر فقراً على الأرض).

إضافةً إلى ما يترتب عن هذه الأرقام من انعكاسات على الصعيد الأخلاقي، يُخشى من تفاقم حالة عدم الاستقرار ومن الهجرات التي تهدد استقرار الشعوب الغنية. يجب أخيراً الاعتراف بوجود هوة لا بين البلدان فحسب بل داخل البلد الواحد أيضاً. في الولايات المتحدة يملك 1% من المواطنين الأكثر غنى ثروة تفوق ما يملكه 90% من الفقراء.

في المحصلة نحن ندخل القرن الحادي والعشرين بينما تظلّ الشروط اللازمة لتحقيق الديموقراطية والعدالة غير متوفرة. وربما هذا هو التحدي الأهم الذي سيكون علينا مواجهته.

التحديات البيئية والعلمية والتكنولوجية

سوف يطرح التحول المتنامي للبلدان الفقيرة نحو الصناعة مشكلات تتعلق بالبيئة وبالموارد الطبيعية.

فالتطورات الحاصلة في مجال تكنولوجيا البيئة والهندسة الوراثية وفي غيرهما من المجالات مثل الصناعات الميكروالكترونية وتقنيات المعلومات ملفتة للانتباه.

ثمّ إن مشكلة النقص الحاد في مياه الشرب تتفاقم.

يترتب عن المشاكل البيئية نتائج متنوعة: تغيرات مناخية، ارتفاع حرارة الأرض، تلف في طبقة الأوزون، وأخطار على التنوع البيئي.

---

[1] تقرير التنمية البشرية 1996، برنامج الأمم المتحدة للتنمية 1996.

كذلك لا يجب أن ننسى التحديات التي يطرحها نقل النفايات السامة والمواد الكيميائية الخطرة، وتلوث الهواء والماء وتلوث البيئة البحرية الخ.
إن خطر الأمراض الجديدة أو التي تعود للظهور من جديد، كوباء التقرح الطاعوني، ووباء فيروس إيبولا في أفريقيا، أو نوع من السل المقاوم للأدوية في الولايات المتحدة يحمل على إعادة النظر في سياسات الصحة العامة.
ولا يزال وباء السيدا مستمراً في انتشاره.
إنّ المفاعلات النووية أصبحت قديمة في العالم كله. المفاعلات القائمة حالياً ستعمل ثلاثين أو خمسين سنة أيضاً. وبعد ذلك يجب أن يتم تفكيكها ويجب أن تكون المواقع النووية آمنة. حصيلة ذلك أن 300 موقعاً يجب أن توضع خارج الخدمة في أفق 2010. فقط 70 مفاعل هي اليوم موضوعة خارج الخدمة وأعتقد أن التقنيات الموجودة حالياً ليست كافية في هذا المجال.
لكن التحدي الأساسي سيكون مواجهة غير المتوقع والمجهول. إن التغيرات المناخية وتراجع طبقة الأوزون والأخطار على التنوع البيئي، وهي مشاكل تقع في صلب اهتماماتنا اليوم، لم تكن تستحوذ على الاهتمام منذ 30 سنة.

ما هي المبادرات التي يجب القيام بها؟

هناك عدة مجالات يمكن اتخاذ مبادرات بشأنها خلال العشرين أو الثلاثين سنة المقبلة. إن استعمال التقنيات الحديثة على وجه الخصوص، يجب أن يتيح للمرأة وللأشخاص المعوزين وللشباب الاضطلاع بدور ناشط في السياسات التنموية. وقد جرت عدة نقاشات في هذا المجال لكنها لم تتوصل عملياً لبلورة طرق ملائمة.
وهناك مجال آخر يمكن العمل عليه هو نشر الديموقراطية. لكن هل يمكن فرض الديموقراطية بالقوة؟ وهل الديموقراطيات في البلدان النامية

هي فعلاً ديموقراطيات؟ أليس من الضروري في أغلب الأحيان القيام بتنازلات؟ لا بدّ من إجراء نقاش موضوعي حول الديموقراطية إذا كنا نريد أن نحقق التنمية.

ويتعيّن السعي لمكافحة النقص في موارد المياه الصالحة للشرب، وهو أحد التحديات الأساسية للقرن الحادي والعشرين، شئنا ذلك أم أبينا. لا يجب أن نختبىء وراء إصبعنا: سيكون علينا أن نضع آليات حلول للنزاعات التي ستنشأ في المدى القريب بين البلدان التي عليها أن تتقاسم هذا المورد الحيوي.

إن الاستعمال الحذر للهندسة الوراثية في الصناعات الغذائية وفي صناعة الأدوية يجب أن يقع ضمن استراتيجية شاملة لتطور التكنولوجيا.

إن الوسائل الاقتصادية الضرورية لتطبيق الاتفاقيات المتعددة الأطراف ولتحديد أسعار للخدمات المقدمة في مجال البيئة والموارد الطبيعية، سيكون لها دور هامّ. فإذا لم تجد هذه المشكلة حلاً فلن تُستغل البيئة والموارد الطبيعية بطريقة عقلانية.

إن الأمن الغذائي الشامل، والحفاظ على الموارد الطبيعية، وتطوير الطاقات التي يمكن إعادة استثمارها، ستكون أولويات استراتيجية تمكن من التغلب على الأسلوب اللاعقلاني المعتمد حالياً من أجل تنمية غير مستديمة.

أخيراً يلزمنا السعي إلى فهم أفضل للعولمة وانعكاساتها.

خاتمة

لن تكون الأهداف التي حددناها سهلة المنال. إنها تتطلب إصلاحات عديدة تبطل السياسات الاقتصادية التي تقود إلى الفشل، وتؤدي إلى اعتماد برامج تدخل تعديلات في بنى هذه السياسات. لكن سنحتاج للامكانيات المالية. هذه الاصلاحات ستفسح المجال، على المدى الطويل، لتخفيض نسبة الفقر ولتأمين الحاجات الأساسية لكل إنسان، ولوضع حدٍ للأوضاع

الاقتصادية التي تسبب في إلحاق الأذى بالبيئة. نحتاج للخيال وللتصميم وللشجاعة لكي نحارب سياسة الوصاية وانعدام العدالة التي تتحكم بالنظام الاقتصادي العالمي الحالي، الذي يؤدي إلى ارتفاع أسعار المواد الأولية، والديون التي تشل الاقتصاد والفقر المزمن.

إن الطريق شائكة. علينا أن لا ننسى أن رؤساء الدول الذين حضروا الدورة غير العادية للجمعية العمومية للأمم المتحدة في حزيران/ يونيو 1997 قد أعلنوا أن الأوضاع قد تدهورت منذ قمة الأرض في ريّو عام 1992. وقد تعهدوا بترجمة كلامهم أفعالاً. لكن بكل صدق، أعتقد أنه لا يزال علينا الانتظار طويلاً ليتحقق ذلك.



III

أي عقد ثقافي للقرن الحادي والعشرين؟

منذ 11 أيلول/ سبتمبر 2001 عادت فكرة «صراع الحضارات» التي أطلقها صامويل هنتنغتون لتفرض نفسها على ساحة وسائل الإعلام والاتصال. ويعتقد عدد من الخبراء أن هذا الخطاب، الذي يتخذ صفة نبوءة تحقق نفسها بنفسها، يبالغ في الاختزال ويتجاهل الحقيقة المعقدة جداً للمسألة الثقافية على الصعيد العالمي. ويفضل خبراء آخرون أن يقدموا في مقابل فكرة صراع الحضارات أو صراع الثقافات اقتراحاً يقضي بضرورة التوصل إلى «عقد ثقافي». لكن مشروع العقد الثقافي يبدو إشكالياً بالنسبة للبعض في زمن لم يعد ينظر فيه إلى الثقافة كجوهر ثابت، وحيث تتسبب العولمة في المجال الثقافي بحركة مزدوجة ومتناقضة من المجانسة والتشظي. كيف نؤكد من جديد على مبادىء ذات طابع شمولي دون أن ننزلق إلى تأسيس نظام جديد يقوم على هيمنة ثقافة واحدة؟ وهل من الممكن تصور عقد ثقافي بينما شرط الثقافة هو التجاوز المستمر؟

يقارب آلان تورين مسألة الحقوق الثقافية من زاوية تاريخية ويقترح تأسيسها على مبدأ الاعتراف بالآخر، متسائلاً عن الشروط التي تجعل العقد الثقافي ممكناً؛ وتذكر هالة الباجي بأن حماية التنوع الثقافي يجب أن لا تنفي في الثقافة طموحها إلى التعبير عن كل ما يتعلق بالجنس البشري. أخيراً يقدم إدواردو بورتيلا ضد النموذج الاستبدادي أو الاستناخي التكنولوجي، مقاربة تنظر للثقافة من زاوية التهجين.



1

من أجل عقد ثقافي

آلان تورين

لنلاحظ أنه ليس علينا تقديم تعريف دقيق لماهية العقد الثقافي بل أن نبرهن على صحة هذه العبارة، وهذا ليس أمراً بديهياً. ذلك أن «الثقافة» و«العقد» لفظتان تبدوان متناقضتين. يُفهم أن نتحدث عن عقد طبيعي وعن عقد اجتماعي. لكن يبدو من الصعب بل من المستحيل الكلام على عقد ثقافي. ذلك أن للثقافة دائماً بعداً شمولياً وبعداً خصوصياً في الوقت نفسه. فإذا لم نركّز إلا على الاختلافات نجد أنفسنا في عالم عدم التواصل، وأحياناً في عالم اللامبالاة، أو في عالم التسامح الخالص، لكن في أحيانٍ كثيرة، في عالم العنف وحروب الآلهة.

من الحقوق السياسية الى الحقوق الثقافية

ما هو هذا الشمولي الكوني الذي قد يكون له شكل يمكن تحديده؟ تسعى الديانات بصورة مستمرة لأن تبلور مشاريع مسكونية. لكن محاولات من هذا النوع تبوء دائماً بالفشل، إما لأن المسكونية المقترحة تقتصر على المشاعر الطيبة، وإما لأنها لا تصمد أمام التوترات القائمة بين الديانات المختلفة. نحن إذن في وضع لا نرى فيه كيف يمكن الفصل أو الجمع بين الطابع

الشمولي والهوية الخصوصية لكل ثقافة. إنه لتناقض كبير أن نتوصل إلى عقد بين الثقافات في حين أن السائد هو التأكيد على أن الطريقة الوحيدة لإرساء أسس التواصل والاحترام بين الثقافات هي إعطاء النظام السياسي شيئاً من الاستقلالية.

لطالما ظهرت الثقافات كأنها موجودة فوق، في السماء، أو تحت، على الأرض، أي في المحصلة عند منتصف الطريق بين الاجتماعي والإلهي. وقد اكتُشف السياسي وعُرِّف بأنه قادر على تحديد مفهوم لمجتمع تلتقي فيه ثقافات مختلفة ومتنافسة. لو كان الحل السياسي هو الحل المجدي لانتهى النقاش وأقفل مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن سنة 1789، ولانتفى سبب إعادة فتحه اليوم. لكن لماذا يُفتح النقاش من جديد؟

المشكلة الأساسية التي تواجهنا هي الضعف الطارىء على المؤسسة السياسية. مادام هناك أفراد لا يتمتعون بصفة المواطن يعيشون جنباً إلى جانب مع أفراد يتمتعون بهذه الصفة كان الهدف تأمين الحق في المواطنة للجميع. لكن منذ حوالي 150 سنة بدأنا نحقق وجودنا ليس كمواطنين فقط. نحن نعتقد أن حقوقنا لا تقتصر على حقنا في الانتماء إلى مدينة المواطنين. فلا يهمنا كثيراً أن نكون مواطنين إذا كنا نعاني من شروط عمل ظالمة أو من التمييز أو الإقصاء. في سنة 1848 بدأنا نطرح على أنفسنا سؤالاً دراماياً: كيف يمكننا المحافظة على شمولية الحقوق في الوقت الذي يجري تطبيقها على العالم السياسي المسيطر على العالم الاجتماعي، بل على مجمل العالم الاجتماعي والثقافي؟

بادىء الأمر وبصعوبة كبيرة أخذنا نفكر في موضوع الحقوق الاجتماعية، أي في موضوع العمل. آنئذ أعلنت البلدان الصناعية أنها تريد الدفاع عن حقوق العمال وعن ديكتاتورية البروليتاريا. ثم اخترعنا تدريجياً، بمبادرة ومتابعة من البريطانيين، فكرة الديموقراطية الصناعية أو الديموقراطية الاجتماعية واعتمدناها إجابة أولى خلال فترة تتراوح بين خمسين ومئة

عام. مفهوم المواطن يحمل بعداً كونياً، بينما مفهوم العامل تحدده العلاقات الاجتماعية.

نواجه اليوم مشكلة مشابهة. نريد ديموقراطية سياسية واجتماعية في الوقت نفسه، لكننا نريد أيضاً ديموقراطية ثقافية. ليس الحق الثقافي حقاً في الاختلاف، كما أن حق العامل ليس حق طبقة اجتماعية خاصة. ما يعاد النظر فيه اليوم هو حق كل فرد في أن يجمع بين المساهمة في العالم العام - نريد أن نساهم جميعاً في حداثة عالمنا التقنية-الاقتصادية والتي تتوفر أدوات نشرها وانتاجها في كل أنحاء الأرض - وبين القدرة على الحفاظ على هوية واحدة أو على عدة هويات وبلورتها من جديد بل ابتداعها. في مواجهة خطر اضمحلال شمولية السياسي وتلاشيه في صراعات اجتماعية أو في سوء الفهم بين الثقافات، نريد أن نؤكد أن الكوني ليس مرادفاً لمضمون معين بل هو حق. إنه حقنا جميعاً في أن نكون متساوين ومختلفين. حقنا ليس في أن نبني المجتمع الحديث والعقلاني، بل في أن يكون لكل منا إجابته الفريدة على المسألة المطروحة. إنه الاعتراف بأننا جميعاً، كل من جهته، نبحث عن أجوبتنا الخاصة. ولا نستطيع البحث عن إجابة متميزة إلا إذا اعترفنا بحق الآخرين جميعاً في البحث عن إجاباتٍ أخرى متميزة. فنحن نتواصل لا لوجود روابط ذات منحى شمولي تجمع بيننا، بل لأننا نعترف بأننا نسعى جميعاً لصنع أجوبة كلها فريدة، لكن كلها يمكن إيصالها إلى الآخرين.

عقود التواصل

ما هو الشرط الذي يسمح لكل فرد بأن يجمع في تجربته الخاصة بين العولمة التكنولوجية والاقتصادية للعالم، وإرثه الخاص وإبداعاته الثقافية؟ أعتقد أن الشرط الأساسي هو رفض فكرة أن الكلّ وحدة متراصة. إن التواصل بين العناصر الثقافية والتجارب الخاصة ليس ممكناً إلا إذا تمّ الفصل بين المعتقدات والعادات والقانون. إن التواصل بين المعتقدات لا يزال ممكناً.

بينما التواصل بين المعتقدات للمأسسة صعب. أمّا التواصل بين العادات فهو مستحيل تماماً. عندما نعتقد أن الاقتصاد يجب أن يكون حراً من كل قيد اجتماعي، وأنه يجب أن يبسط هيمنته على النظم الاجتماعية الأخرى، فنحن ننظر إلى المجتمع كوحدة متماسكة. كما أنه لا يمكن تحقيق البناء الذي أشرت اليه والذي يسمح للأفراد بالتعبير عن أجوبتهم الفريدة، في تصور رأسمالي للعالم بالمعنى المطلق. إن مثل هذا التصور يختزل التنوع في اللون الواحد، شأنه في ذلك شأن الرؤية البيروقراطية.

لا نستطيع التواصل ولا تأسيس عقود التواصل بيننا، وهي عقود ثقافية في الشكل والمضمون، إلا إذا سلمنا بأن الثقافة ليست جوهراً، أو هويةً، بل إنجازاً متغيراً. وهذا يفترض الفصل بين المستويات المختلفة: المستوى الاقتصادي، والمستوى السياسي والاجتماعي والثقافي. هذا يفترض إذن الاعتراف باستقلالية للسياسي، وللمجال العام، بل للمجتمع المدني. إنه إدراج الالتزامات والانتماءات الثقافية المتعددة في الحقل السياسي العام.

في مطلع مداخلتي، شككت بكلمة «العقد». علي الآن أن أختمها بإدخال هذه الكلمة فيها من جديد. بل أقول إنه لا وجود لنظام تواصل وإدماج بين الشبيه والمختلف إن لم تتم مأسسة الاعتراف بالعلاقات بين العام والخاص، تحت راية الحق العالمي لكل فرد في أن يجمع بينهما. إن فكرة العقد الثقافي فكرة لا يجب أن نفصلها عن فكرة الحقوق الثقافية. وأكرر أن الحق الثقافي لا يعني الحق في الاختلاف بل الحق في المشاركة في العالم المعولم مع المحافظة على الخصوصية الثقافية. بهذا المعنى يشكل موضوع العقد الثقافي المسألة التي تشغلنا عن حق في هذا القرن الجديد، كما شغل القرن الماضي في الفترة الممتدة بين 1848 و1914 بمسألة الاعتراف بالآخر في إطار الديموقراطية السياسية والحقوق الاجتماعية. علينا اليوم وفي إطار الديموقراطية السياسية التي توسعت لتشمل الحقوق الاجتماعية أن نتوصل ديموقراطياً إلى الحصول على الاعتراف بالحقوق الثقافية لكل فرد.

2

أي مستقبل للتعددية الثقافية؟

هالة الباجي

أود أن أبدأ بلفت الانتباه إلى سمة أساسية في التطور الحديث، هي المساواة بين الثقافات، وهي مبدأ يشكل جزءاً لا يتجزأ من وعينا الديموقراطي. لم يعد هناك وجود للهرمية الثقافية، لم تعد هناك ثقافات متفوقة على ثقافات أخرى تقلّ عنها أهمية. الثقافات جميعها تتمتع بالكرامة الإنسانية، بقيمة روحية متعادلة، وبحق متساو في الاعتراف بها. لقد أصبح هذا المبدأ التاريخي، بعد زوال الاستعمار، مبدأً لا رجوع عنه. لكن هذا التقدم الذي تتحرر فيه كل الثقافات وتسعى إلى تحقيق المساواة فيما بينها ضمن ثقافة عالمية، يحمل في داخله وجهاً آخر هو التمسك العنيد بالأصول المتمايزة، واستعادة للذات ثقافية مشدودة إلى أكثر وجوه الذاكرة ذاتية. بين هذين القطبين تقوم حركة الحداثة.

تحملنا الحضارة إلى أعلى في انطلاقة واحدة كأننا أجزاء من إنجاز ضخم لا تمايز بينها. لكن كي لا نصير جراء ذلك مجرد خيالات وكي لا تضيع إنسانيتنا، تقدم لنا الحضارة إنسانيةً بديلة، نجدها في متعة العمل الإنساني، في التعبير عن كل خصوصياتنا الثقافية الفردية، وفي شغف اشتهاءاتنا.

يقع هذا الانفصام الحميمي في صميم الوعي الحديث. إن الغاء الاختلافات

بواسطة التقنية من شأنه أن يجعل التنوع القائم فيها أشد مقاومة، كما لو أن صورة المستقبل تضيع لفرط عموميتها وتجريديتها في صورة الأصول، أو كما لو أن المستقبل لا يمكن أن يتم تصوره في زماننا، إلا كعودة إلى الوراء.

أهواء ثقافية

هل حقق انبعاث التقاليد الثقافية بأشكاله المتعددة ما كان يُرجى منه من توسيع هائل لامكانيات المجتمعات المستقبلية؟ بعد أن خسرت الحضارة الأوروبية مكانتها المميزة بفعل انهيار الاستعمار، هل استطاعت المجتمعات التي برزت فيها مخيلات ثقافية أخرى أن تنتج أنوارها المعرفية الخاصة؟ هل رأينا ولادة مجتمعات تتميز بعيش أفضل وتتمتع بسمة إنسانية أكبر وتشكل الجواب على عالم يائس يوشك أن يصبح «بلا معنى لشدة عقلانيته»، حسب تعبير إريك فيلّ (Eric Weil)؟ هل نجح البحث عن الأصول الثقافية في تأسيس ميثاق بين البشر فيه من قيم الصداقة والمودة والإنسانية ما يمكن من تحاشي الانحلال الحديث للعلاقات الاجتماعية؟

يبدو أن الجواب هو كلا. إن تنوع مادة الحلم الثقافي يفتقر لمخيلة سياسية تتسم بطابع إنساني أكبر. ففي الدول التي تحررت من الاستعمار، مثلاً، لم تشكل إعادة الاعتبار للقيم الثقافية الخاصة أرضية خصبة للحريات السياسية. منحونا بضع وزارات للثقافة، لكن المقاومة الثقافية التي جسدت نقداً قاطعاً للسيطرة الاستعمارية، لم تتحول هي نفسها إلى مشروع سياسي أعلى. لم يكن هناك بديل مقنع عن النموذج الاجتماعي المعروف من قبل والسائد في أوروبا. إن المجتمعات غير الأوروبية لم تشكل حتى الآن صورة مثالية لعالم أفضل.

لم هذه الفجوة بين الطموح الكبير للرسالة الثقافية وترجمته الضعيفة على الصعيد السياسي؟ ربما يعود ذلك أولاً إلى أن المثالية الثقافية يمكن أن تخفي في طياتها استعمالات إيديولوجية مشبوهة. يجب أن لا نعتقد أن الانتماء الثقافي هو الضمانة الكافية للإدارة السياسية العادلة. أن تكون لدينا تقاليد مشتركة

لا يحمينا من تعسف ومن ظلم مواطنينا. الأخوة الثقافية ليست كافية لحكم الشركاء في الوطن بطريقة إنسانية، كما أن الانسجام الثقافي لا يحتم حسن التعامل السياسي. ليس للرابطة السياسية طبيعة ثقافية، إنها رابطة مدنية. إن الحس المدني هو الذي يرمي الشأن السياسي على أسس إنسانية، وليس الحس الثقافي.

من الممكن أن ينطوي الإعجاب الشديد بالأصول الثقافية على تصور موهوم للنقاء أقرب ما يكون إلى الأوهام العنصرية. نستشف في دفاع المرء عن ثقافته الخاصة (والتي تشكل الإيديولوجية الذهنية إحدى صورها المتطرفة ربما) وجود عامل ضغط نفسي أو أخلاقي لا يختلف كثيراً في تطرفه عن المنهج الظلامي. إن المعيار الثقافي الذي يستلهم الأصول ظلامي دائماً. الثقافة ليست دائماً أناقة فكر وتسامح قلب. بمكنها أن تشتمل على كراهية وقسوة يعتبرهما البعض زبدة الثقافة نفسها. فالخطاب الثقافي يمكن إذن أن يغذي كل أنواع النزعات إلى التسلط وكل عهود الولاء.

كان لدينا تصور بأنه يمكن التغلب على هذه النزعة التسلطية الكامنة في ثقافة تفرض نفسها على الفرد بصورة حصرية لأنها ثقافته الخاصة وذلك بفضل التعددية الثقافية. فأي طريقة للتعارف بين الثقافات هي أفضل من تعايشها على الرغم من اختلافاتها، ومن تمازجها بصورة مستمرة لتجد نفسها مجبرة على التسامح بعضها مع بعض على الرغم من طموحاتها المتصارعة، وعلى أن تذعن لمبدأ نسبية الحق في الإصغاء والتعبير؟

لكن ثمة صعوبة تظهر: كيف نؤسس مبدأ مشتركاً للاعتراف المتبادل بالحقوق الثقافية الملازمة لكل ثقافة، ونحن ندرك أن لكل ثقافة قانونها وقواعدها الخاصة وأنها لن تتخلى بسهولة عن معاييرها الخاصة للتمييز بين الحلال والحرام، بين الخير والشر، بين العدل والظلم، بين الطاعة والمعصية، بين البراءة والقوة؟ كل قناعة ثقافية تتضمن انغلاقاً على ذاتها يجعل الخلاف الأنطولوجي بين القناعات المختلفة يستعصي على الحل. يجعل مفهوم الحق

الثقافي، أي الشرعية الخاصة بكل ثقافة، عدم اعتراف ضمني بمنظومة أخلاقية صالحة لكل البشر. وعليه فليس هناك من فعل يستحق الإدانة بالنسبة للضمير العالمي، لا لأنه لا يستحق الإدانة في حد ذاته، بل لأنه لا وجود ربما لضمير عالمي يستطيع أن يؤكد ذلك.

كي نتغلب على ترددنا يجب إيجاد مرجعية عليا نستطيع بعبقريتها المقارنة استخلاص نظام تأليفي جديد يتجاوز الثقافي ويمكن أن تخضع له كل الثقافات. لكن من يمكنه احتلال هذا الموقع السيادي الأكيد؟ أي عقل أعلى يمكنه أن يتغلب على الأهواء الثقافية، هذا إذا كان لكلمة «عقل» المعنى نفسه في كل الثقافات وإذا كانت معايير الحكم الثقافي المتعددة ليست تحديا للعقل نفسه؟ نصل مع التعددية إلى مسألة سوء التفاهم الفكري والعاطفي بين الثقافات.

لا مناص من حقوق الإنسان

هذا العقد المثالي الذي قوامه سيادة العقل القادر على التوفيق بين المتنافر ألم يكرسه التاريخ في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن سنة 1789؟ هل في حقوق الإنسان الوصفة السحرية التي تلغي التنافر بين الثقافات؟ في الواقع لا يوجد شيء من هذا القبيل، لسبب بسيط هو أن حقوق الإنسان والحقوق الثقافية على تناقض فيما بينها. تُعرَّف حقوق الإنسان بأنها حقوق طبيعية وهي بذلك نقيض الحقوق الثقافية. إن المبدأ الذي يؤسس لحقوق الإنسان هو تحرير الإنسان من الحتميات الثقافية أو ما يُسمى «الأفكار المسبقة». تظهر حقوق الإنسان عندما يمّحي التمايز الثقافي وعندما يتفي حق الأسبقية الثقافية. تعلمنا هذه الحقوق أن الحجة الثقافية في حد ذاتها لا يمكنها أن تدعي لنفسها سلطة المبدأ القانوني. فكل الناس أحرار ومتساوون في الحقوق، أياً كانت أصولهم، ولغاتهم ومعتقداتهم. على عكس ذلك، تولي الحقوق الثقافية أهمية كبيرة للأصل الثقافي في تحقيق الاعتراف المتبادل بين

البشر، وتجعل منه شرطاً مسبقاً، ومبرراً مهماً لإقامة العلاقة، في حين أن تقييم الشخص من منظور حقوق الإنسان لا يقيم وزناً للمعيار الثقافي.

كذلك تختلف حقوق الإنسان عن الحقوق الثقافية من ناحية أخرى لا تقل أهمية: تخضع حقوق الإنسان لقانون مدني يراقبها ويُطبق على الجميع، بينما تُترك الحقوق الثقافية لتقييم المدافعين عنها وتقديرهم الحرّ. سأذكر المادة الرابعة من الاعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن، سنة 1789: «تقضي الحرية بأن لا نفعل شيئاً يسيء الى الآخرين. هكذا فإن ممارسة كل إنسان لحقوقه الطبيعية حق لا تحده إلا حقوق الآخرين بالتمتع بمثل هذا الحق. وهذه الحدود ترسمها القوانين وحدها». يخضع القانون الحقوق لنفوذ السلطة العامة. فالحق لا يترك أبداً بلا ضوابط تمنع من التمتع به بصورة غير محددة، وغير محدودة. القانون يحاسب على سوء استعمال الحق.

ما هو القانون الذي سينظم التمتع بالحقوق الثقافية؟ في الوقت الحاضر لا وجود لأي تشريع قانوني مناسب. كيف نحوله إذن، دون استعمال الحق الثقافي لتبرير ما لا يُبرَّر؟ فالقول إن كل ثقافة تتضمن جزءاً من الجوهر الإنساني لا يمكن انتهاكه شيء، وتحويل هذا الجزء الى حق مكتسب يؤمن لهذه الثقافة حصانة تسمح لها بالتنكر للمسؤولية وبممارسة العنف، شيء آخر. إن حقوقاً بلا واجبات تفتح الشهية للتعسف والقوة.

يمكن إذن، وبكل سهولة، أن تؤدي الحقوق الثقافية الى مشاريع سيطرة. فمن وجهة النظر الخاصة بالفكر الاستعماري كان الاستعمار حقاً ثقافياً، إنه حق «تحضير» هؤلاء الذين لم يكونوا متحضرين. من يستطيع اليوم أن يمنع بعض الثقافات من أن تعرِّف عن نفسها بأنها صاحبة رسالة عالمية، استناداً الى حق كل ثقافة بأن تتبع ما تمليه عبقريتها الخاصة؟ في المحصلة، يمكن للمجتمع الغربي أن يبدو لنا كقبيلة كبيرة شديدة التعقيد تستمد طاقتها وعلّة وجودها من قيمها القائمة على الاستكشاف والاختراع والفضول والتطلّع الى المجهول، حتى لو كان ذلك على حساب المجتمعات الأخرى

التي تكتفي بالتمتع بذاتها دون الاهتمام بما يتجاوز أفقها.
إن العقائد الثقافية، مع أنها أقامت الضعفاء من كبوتهم، قد منحت فرصاً مخيفة للأقوياء، أولئك اللذين يراهنون على قدرتهم على التحكم بزمنهم كي لا يخضعوا له.

نرى هنا صعوبة جديدة ترتسم. لا تستطيع الثقافات الحديثة حتى لو توفرت لها أفضل النوايا، أن تتجنب سحق الثقافات القديمة، لا لأنها تفوق هذه الثقافات ذكاءً أو إنسانيةً - فهي أحياناً أكثر غباءً وقسوة - بل لأنها تنتمي إلى الحاضر. ليس الحاضر أفضل من الماضي من حيث النوعية، لكنه هنا، بينما الماضي لم يعد موجوداً وهو ينبي دائماً بحالة ضعف ولاواقعية، في مقابل قدرة الحاضر على صنع واقعه. نرى إذن إلى أي مدى تواجه مسألة التساوي بين الثقافات، واقع عدم التكافؤ بين القوى الثقافية الموجودة في الحاضر.

الاتصال أداة التناغم الثقافي

تشمل الحداثة نفسها على الرغم من شراستها على نقائضها. فهي قد أعطت لكل ثقافة لا تريد أن يحكم عليها بالزوال وسيلة الوصول إلى جوهر الثقافة الحديثة أي إلى الاتصال الذي يشكل تحدياً بالنسبة لكل ثقافة تريد أن تجد لنفسها شكلاً للتعبير عن نفسها يمكن للبشرية جمعاء إدراكه والتعرف اليه. ألا يقدم لنا الاتصال الأداة الوحيدة لتحقيق التناغم الثقافي والتي يمكنها أن تستوعب التعددية دون أن تضحي بالتنوع حيث تستطيع كل الثقافات أن تعرّف عن نفسها من غير أن يسحق بعضها بعضاً، وأن تتواجه من غير أن يدمر بعضها بعضاً، وأن تعبر عن نفسها من غير أن يقمع بعضها بعضاً؟ يسمى الاتصال لأن يقدم نفسه كسلطة ناظمة، مرتِّبة، كعقل . إن ضرورة الاتصال هي بالنسبة للوعي الحديث كضرورة الصلاة بالنسبة للوعي الديني. إنه المبادرة التي ستقلنا والتي بدونها سنشقى.

فلننظر إلى التغيرات الناجمة عن وسائل الاتصال لنرَ إن كان مبدأ العقد الثقافي يصبح بنتيجتها ممكناً. نلاحظ بادىء ذي بدء أن فعل الاتصال يعطي لتأثير الرسالة وقدرتها على الانتشار أهمية أكبر مما يعطيه لمضمونها وصدقها. فالقدرة على الإدراك تبدو هنا أقل أهمية من القدرة على التقاط الصور والإشارات التي تبقى درجة فهمها ضعيفة، والتي بما فيها من الاختزالات، تساعد على الخلط بين الكذب والحقيقة. وعلى الرغم من أن الاتصال هو أول وسيلة للمعلومات بالنسبة لنا، إلا أننا قد لا نستطيع أن نستخدمه كوسيلة للفهم. بواسطة الاتصال تصبح كل ثقافة أقل وضوحاً مما نعتقد.

الملاحظة الثانية هي أن هذا الفقدان النسبي للقدرة على التمييز يزداد كلما ازدادت الافراءات. والواقع أن المبالغة في التركيز على الفروقات هي الوسيلة الفضلى لانتصار اللامبالاة. في المقابل يغذي الانعدام المتنامي للتمايز الثقافي النزعة إلى تأكيد التمايز. كلما ازداد الاختلاط بين الثقافات، كلما ظهرت فيها حاجة إلى التفاوت. ليس من المؤكد أن الضغط الذي تمارسه علينا الثقافات الأخرى يحملنا على الكف عن اعتبار ثقافتنا الخاصة مركز الكونيّ. عندما نضيع في خضم التعدد تنكمش على أنفسنا لنصبح مركز الإنساني. فلعلّ التأكيد على الاختلاف ليس سوى قناع للتأكيد على التفوق. إن عصر الاتصال يسمح بلا شك للثقافات أن تصل إلى بعضها بسهولة أكبر، لكنه يجعلها أيضاً أكثر نرجسية. فإمكانية الاتصال بينها تدخلها في علاقات تنافس.

الملاحظة الثالثة هي أن التضحية بالطبيعة المعقدة التي تتصف بها الرموز، لصالح سهولة انتشارها في كل مكان، ويعمق دلالاتها لصالح استعراضها، يساعد في عملية الاتصال على التعود على نمط من التدجين العقلي، وبالتالي على تصاعد الجهاد لبسط الهيمنة، لا عن طريق المؤامرة، بل عن طريق التسطيح التدريجي للوعي. هكذا يسعى الاتصال لأن يكون «عالمياً»، أي أنه يسعى للسيطرة الثقافية، بينما «الكوني» الذي يجب أن نميز بينه وبين «العالمي» هو

السعي إلى تحقيق وحدة الجنس البشري، وإلى التوافق الطوعي بين مختلف الأطراف على حماية عالم يشتركون فيه.

. ملاحظتي الأخيرة تتعلق بما يفرضه على كل ثقافة، في عالم الاتصال، الإيمان بالراهن. يجب التمييز بين الراهن والحاضر. فالحاضر صنف من اللازمني، بينما الراهن هو العالم الذي تنتهي فيه الرموز بمفعول ظهورها وسقوطها الآنيّ في طيّ النسيان. هكذا ربما سنرى لأول مرة في التاريخ إمكانية تشكل ثقافة بلا ذاكرة.

ليس من المؤكد، إذن، أن بمقدور الاتصال أن يفي بحاجات العقد الثقافي. إنه المنبر الذي يؤمن لكل الثقافات فرصة وهمية للتعبير عن نفسها ولكنه لا يؤمن لها القدرة على التعارف فيما بينها.

الحاجة الضرورية إلى أخلاقيات

كل هذه الصعوبات الناجمة عن التعددية الثقافية والتي لم أقم سوى برسم بعض ملامحها تبين لنا أن عقداً ثقافياً بحتاً يمكن أن يكون مشوهاً من حيث المبدأ، وغير منسجم من حيث المضمون، وذلك لافتقاره لشيء جوهري هو الهاجس الأخلاقي. بعبارة أخرى لا ينبغي بعد الآن أن يتذرّع أحدنا بتفوق ثقافته الخاصة للتخلص من المسألة الأخلاقية. إذا كان التغني بالاختلافات يرسِّخ مغالطة جديدة من شأنها أن تكرِّس صمت الضمير، فأنا أعلن أنني أدافع عن عدم احترام الاختلافات. ولعلّ هذا الانحياز الثقافي وهذا الهوس المجنون بالشعارات الهوية ينبآن عن فقدان للحس الأخلاقي نفسه، عن خواء في تصور الإنساني، عن فقدان للحس الإنساني، فيصبح البحث عن الهوية نوعاً من تعويض عن فقدان إنسانيتنا، سمته التضخيم والمبالغة.

لكن يجب الاعتراف أن ذلك ليس عبثياً. ليس من السخف أن تقف المطالبة بالخصوصيات الثقافية في وجه الحداثة الشرسة عندما تنبع عن حدس مأساوي بافتقاد الانسان الحديث لوطن. تقول لنا هذه المطالبة بالخصوصيات

الثقافية إن الإنسان لا يقدر على الصمود بصفة مجرّدة ضد القوى المعادية، وأنه لا يستطيع ذلك إلا إذا كان يستند إلى معتقدات، وارتكاسات، وتوازنات مألوفة، تعطيه شعوراً بالمناعة ضد قوة العالم وعدم إحساسه به. لكن هذه المطالبة بالخصوصية قد تؤدي إلى شكل آخر من أشكال اللاإنسانية: المغالاة في الانتماء إلى وطن، مقابل غياب الوطن.

إن عقداً ثقافياً ذا طابع إنساني يجب أن يتجنب التعصب من جهة، والانقطاع عن الجذور، من جهة أخرى، وهما بمعنى ما لا أخلاقيان.

هل الرغم من كثرتها، يمكن للثقافات أن تجتمع على الأقل حول سؤال أخلاقي واحد: هل تستطيع الميزة الثقافية أن تؤسس لأخلاقيات الاعتراف بالآخر، لنهج حقيقي لمعرفة متبادلة بين البشر؟ ألا يؤدّي حصر كرامة الإنسان في أصله الثقافي إلى التنقيص من إنسانيته؟ هل تستطيع الثقافة أن تدعي اختزال الإنسان بكليته؟ أليس هذا الادعاء ذريعة لإقصاء البعد الإنساني للثقافة ولإغفال حقيقة هي أن القناع الثقافي يمكن أن يتخذ ملامح الأخوة كما يمكنه أن يتخذ ملامح القهر؟

هل يكفي امتلاك الثقافة للتمتع بصفة الإنسان؟ الجواب طبعاً هو بالنفي. فالإنسان إنسان بحكم الطبيعة أيضاً كما يقول روسّو. يمتلك الانسان «نوراً طبيعياً» يمنعه من اعتبار المبادىء التي تحدد الهويات الثقافية مبادىء أخلاقية. هذه الإنسانية الطبيعية التي وجدت قبل العقل وقبل أي ثقافة، هي التي يعرّفها روسّو بأنها «نفور طبيعي من مشهد يموت فيه أو يتألم أي كائن يمتلك شعوراً وبصورة خاصة من هم مثلنا»[1]. إن هذه الحركة الطبيعية الخالصة والتي لا ترتبط بأية قاعدة ثقافية هي التي يسميها روسّو الرحمة وهي أساس للأخلاق. يقول روسّو «يبدو لي في الواقع أنه إذا كان عليّ أن أمتنع عن أي عمل يسيء إلى الآخر الذي يشبهني فذلك يعود لكونه إنساناً يشعر أكثر مما

(1) جان جاك روسو: رسالة في أصل التفاوت بين البشر وأسسه (1754)، المقدمة.

Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), Préface, Paris, Flammarion, 1992.

يعود لكونه إنساناً عاقلاً[2]. نعرف أن السكان الأصليين المستعمَرين قد عوملوا بهذه الدرجة من القساوة لأنهم بدوا كأنهم لا يملكون العقل، أي لأن ثقافتهم لم تكن نسخة عن ثقافتنا. لكن في نهاية المطاف هل يمكن لهذه الطبيعة نفسها أن تأخذ معناها بدون ثقافة تضبطها؟ هل كان يمكننا من غير أن نقرأ روسّو أن نصنع من الطبيعة مثالاً؟ أليست لغته الجميلة هي التي تعيد إلينا قوة مشاعرنا الطبيعية؟ بدون الثقافة هل تتحول الطبيعة في نظرنا إلى لوحة؟ بدون الثقافة، هل تكلمنا الطبيعة؟ هل تكون لها لغة؟ بالتأكيد لا. لهذا كله على الثقافة أن تتحمل مسؤولية انحرافاتها كلها.

يجب أولاً أن لا يبنى العقد الثقافي على الاعتقاد بأن كل ثقافة بريئة، كما يجب أن يثير مسألة الالتباس الأخلاقي لكل منها، وأن يعترف بما تتضمنه كل منها من غرائز عنيفة أو سلمية، من ميول انسانية أو لاإنسانية، من ممارسات الحرية أو الاستبداد، يجب أن يقرّ عاجلاً أو آجلاً بإعادة النظر بمواقف الثقافات. يجب الكف عن العودة الى الأصول باعتبارها مرجعية عليا وعن تحويل القناعة الشخصية الى حق. علينا أن لا نبالغ في التأكيد على ما يميزنا عن الآخرين، أن لا نجعل من انتماءاتنا موضوع فخر، أن لا نجعل من هويتنا مزيةً - باختصار أن نكون قادرين على أن نرى في اللا-أنا كائناً له نفس الدرجة من الاحساس الذي يتمتع به الأنا، وذلك بفضل قوة الطبيعة وغريزتها الأصلية، الرحمة، التي يقول عنها روسّو إنها «بعد أن فقدت في العلاقة بين المجتمعات (ويمكن أن نستبدل هذه الكلمة بكلمة الثقافات) كل القوة التي كانت متوفرة لها في العلاقة بين انسان وآخر، لم تعد تكمن إلا في بعض مُواطني العالم من أصحاب النفوس الكبيرة التي تجتاز الحواجز الوهمية الفاصلة بين الشعوب، والتي تحذو حذو الكائن الأسمى الذي خلقها، إذ تشمل الجنس البشري بعطفها»[3].

---

[2] المرجع نفسه.
[3] المرجع نفسه.

3
الثقافة في القرن الحادي والعشرين: استنساخ أم تهجين؟
إدواردو بورتيلا

ما هي رهانات العقد الثقافي؟ أعتقد أنه يمكن الحديث عنه كعقد مأزوم. ستكون مقاربتي لاتينية-أميركية بعيدة عن مركز انتاج الفكر المهيمن في الغرب. إن الرهانات التي تفرض نفسها علينا تعود الى حد كبير الى مشاكل العلاقة بين الثقافات. كل شيء يدل على أن دور ما هو غير مادي وذاتي، وكذلك دور الثقافة في تحول مجتمعاتنا سيتزايد باستمرار خلال السنوات القادمة. من هذا المنظور، يمكن للإدراك الثقافي أن يصبح بالنسبة لمجتمعات المعلومات، ما كانت تمثله المعرفة العلمية بالنسبة للمجتمعات الصناعية.

تطرح مسألة الثقافة نفسها اليوم عند تقاطع تختلط فيه وتتناقض حركتان: اجتياح العولمة من جهة، والمحافظة على الهويات القومية، من جهة أخرى. وفيما تبقى الثقافات متجذرة في أطرها القومية، يبدو أن هناك صعوبة متزايدة في الاعتقاد بعدم إمكانية المس بالمفاهيم الثابتة المتأسسة على استمراريات تتسم بدرجة من الثبات، كمفهوم الهوية، ومفهوم الشعب، ومفهوم القومية. لم تعرف مجتمعاتنا أبداً قبل اليوم قطيعة على هذه الدرجة من الشمولية مع بعض التقاليد التي تعود الى مئات السنين، رغم أننا لا نستطيع العيش بدون

تقاليد (حتى لو كانت تقاليد أعيد النظر فيها لتولد بشكل جديد). ولا نخرج عن الموضوع إن تساءلنا عما إذا كانت الحركات التي ينظر إليها في أغلب الأحيان على أنها تهديدات محتملة للدولة القومية، تستطيع أن تحتفظ للثقافة بمساحات خصبة، أي ملائمة للتعايش بين ثقافات متنوعة، بمنأى عن الانصهار المدجن والتوحيد المصطنع.

الثقافة اليوم

بكل حال، لم يعد من الممكن في الزمن الحاضر أن تبنى الثقافة خارج ذلك التوتر البنيوي والوجودي والحيوي، بين الكوني والاقليمي والقومي. إن موضوع الهوية الثقافية الذي رافق أولى حركات العولمة قد قطع شوطاً كبيراً في مسيرته. فقد تبلور نموذج للهوية المهيمنة من خلال مفهوم لثقافة وحيدة، شمولية، مسيطرة، وأكثر من مركزية. أصبح يُنظر إلى الهوية كشيء جامد، قائم سلفاً، يمكن حذفه أو إلغاؤه أو بعثرته أو تشيئه. أُشهرَ مفهوم الهوية كسلاح. وقد استغرقنا وقتاً لندرك أنه عندما تتحول الهوية الثقافية إلى هوية مطلقة تزدهر العنصرية، حتى في المجالات التي استطعنا فيها أن نعوّض مفهوم «العرق» بمفهوم «الثقافة». وقد رأينا في القرن العشرين ثقافات تعتبر من أكثر الثقافات «تطوراً» تنساق إلى البربرية. إن ثقافة الإقصاء تقود حتماً إلى إقصاء الثقافة.

إن مفهوم الهوية الثقافية اليوم محاط بوعود الثقافة الكونية وهو يستعد لرسم ملامح جديدة للعالمية التي كونت تفكيرنا، وأحياناً شوهّته. لكن الهويات التي تنشأ على أنقاض الهوية القومية لم تبرهن بعد عن قدرتها على مقاومة شتى أشكال عدم المساواة، والظلم، والإقصاء، والعنف. أن نقول إن الثقافة ترفض حدود القومية لا يعني بيعها بثمن بخس «للعولمة» ولا «للخصخصة». إن إخضاع الثقافة للمعايير التي تنتجها مخابر العقل المسيطر الذي لا يهتم إلا بتقلبات البورصة، واحتمالات العرض والطلب، هو بمثابة حجب الأوكسيجين الاجتماعي عنها والضروري لها؛ إنه الاستعاضة عن

التوتر الخلاق بضغط السوق.

هذا النمو المفتقر للثقافة هو من أسباب الوهن الفكري والأخلاقي والوجداني والاجتماعي الذي يضعنا اليوم أمام طرق مسدودة. يغيب عن أذهاننا في أغلب الأحيان أن معالجة الشرخ الاجتماعي تمر عبر معالجة الشرخ الثقافي أيضاً. إن الاستهلاك الثقافي هو كذلك استهلاك اجتماعي. تتجه القواعد المعتمدة حالياً إلى إدراج الثقافة على لائحة المنتجات التي لا لزوم لها. ولا بد من الاستنتاج أن الثقافة، وهي سمة الحداثة الأبرز، تجد نفسها منتهكة في نهاية الألفية الثانية. هذا هو أحد الأسباب التي حملتني على رسم هذا المسار الانحداري للزمن الحديث الذي نعبره كفترة مظلمة في تاريخ الحداثة. ليس من الصعب أن نفهم لماذا يطيب للبعض أن يتجاوز الحداثة إلى «ما بعد الحداثة». نحن نعيش فترة شديدة القلق مما يجعل من الصعب تحقيق مشروع الحداثة. لا تزال الحداثة كمشروع تحرري تغذي آمالنا، غير أن مدّ الميتافيزيقيا التي تقدم إجابات قطعية يبتلع الحداثة التي تقف حائرة، عاجزة، مشلولة أمام أشكال عدم المساواة والإقصاء وعلاقات القوة والسيطرة التي لا تحصى، والتي لا تزال تزدهر في كل مكان. في نفس الوقت، تستمر الحروب منتهكة أبسط مفاهيم الكرامة الإنسانية في البلدان التي تحررت من الاستعمار دون أن تتمكن من إعادة بناء ذاتها. إن الاندفاع نحو الهدم يبدو بالطبع كبيراً، لكن من المؤسف أن إرادة البناء تبقى غير كافية.

في خضم الضجيج الهائل لمجتمع المعلومات المعولم، والذي يخفض بشكل هائل تكاليف الاتصال التي لا مفرّ منها إلا بالانتقاء، يمكن أن نميز بوضوح التأثيرات السلطوية لما يسمى بالأنظمة الديموقراطية. يمكن أن نرى نقيض الديموقراطية يختفي ويتجذر في قالب ديموقراطية خارقة في سياسة تتأسس على استهلاك الصورة. نحن مهددون بنوع من الأصولية الإلكترونية. إن استطلاعات الرأي الشائعة والمرتجلة، والسهلة الانتشار التي تجري على مرأى من المستمعين الكسالى واللامبالين لا تعكس شيئاً مهمًّا إلا الأماني

المقيمة في نفوس المستهلكين الأسرى. على خلفية طوباوية الطب والوسائل السمعية البصرية المخدِّرة والتأثيرات الجانبية للتقدم، يعلن البعض نهاية التاريخ بل نهاية الانسانية. ولكن بقي للفن وللثقافة المعاصرة ما يقولانه، فهو رفض هذا الإخضاع، رفض هذا الاستنساخ الذي يطل برأسه. من الانتقاء ما قبل الولادة الى بيوتكنولوجيا الثقافة، من الانتاج الآلي الى إعادة إنتاج الرموز الحديثة، يمكن أن نسمع الرسالة الساخرة نفسها: ثورة المعدِّين مُسبَقا للاستنساخ ضد ثقافة تحسين النسل التي تتوخى الربح. إن الثقافة المعدلة بالتكنولوجيا ثقافة أفرغت من «طبيعتها». ليس الاستنساخ الا المبالغة في اخضاع الثقافة للتكنولوجيا.

التهجين الثقافي بوصفه مساحة إبداع

كيف يمكن أن نُدخل التكنولوجيا الى الثقافة وأن نختزلها في أنماط، وأن ندعي في الوقت نفسه أنها تبقى ثقافة؟ الثقافة المستنسخة ثقافة ماتت قبل أن تولد. العلاقة هي السمة الأساسية الذي يمكن أن تعطي للثقافة هويتها. الثقافة مهجنة. المهجّن نقيض المستنسخ. ذلك أن المستنسخ حصيلة التماثل التام، بينما المهجّن صنيعة عنصر جديد يكتسب الآخر، صنيعة الآخر الذي حافظ على استيعابه للمماثل. من المناسب هنا أن نميز بين المهجّن والجسم المعدل وراثياً. وعلى الرغم من أن الحضارات المركزة أو «النقية» تنظر غالباً الى التهجين كظاهرة غريبة، ومنحرفة بل دخيلة لقد أظهر التهجين في المجالات التي حصل فيها أنه طبيعي وعفوي تماماً. فهو يتجاوز مفهوم الانتماء ليتأسس على ابتداع مفهوم جديد للتضامن. التهجين يمكن أن يكون الترياق ضد الإقصاء. وربما أستطيع القول مستلهماً أندره مالرو (André Malraux) أن الألفية الثالثة ستكون مهجّنة أو لا تكون.

أن نؤكد على التهجين الثقافي لا ينفي شمولية العلم والتكنولوجيا، أو بداهة التحديث، أو طفرة مجتمع الشبكات في حياتنا اليومية. علينا أن نعيد

النظر في وسائل الإعلام الثقافية، بمنأى عن المفاهيم الأبوية الأصولية، وعن الأفكار المسبقة «الثقافوية» لدى الأكاديميات المحنّطة. إن العروض، والملاعب، والدوائر، والشبكات، والشاشات، مثل الكتب والمكتبات والمسارح لا يمكننا الحكم سلفاً على نوعية الرسالة التي هي مجرد ناقل لها. لم يعد من الممكن التفكير بالثقافة دون أن نأخذ بعين الاعتبار تعقيد الصور ووسائل التعبير التي يجد الأفراد والمجتمعات أنفسهم أمامها. في الماضي كانت *التربية تشكل واسطة لانتقال الثقافة، لا بديل عنها*. كانت تهدف بشكل أساسي الى إعداد الرجال والنساء. لكن مع انتشار وسائل الاتصال لدى الجمهور الواسع داخل المجتمعات الحديثة، فقدت المدرسة دورها، وتحتم عليها أن تتنازل عن بعض المسؤوليات التي كانت على عاتقها. فإلى جانبها، ومتحررة من حدود الزمان والمكان، برزت سلطات تكوينية موجودة بحكم الواقع، وفي أغلب الأحيان بصورة عشوائية، بحيث شكلت تربية جديدة قلقة ومبهمة في الوقت نفسه. في أماكن الحداثة -من المصانع الى الأسواق الثقافية الاستهلاكية، من الأكشاك الى الشاشات- تجري عملية تربوية أو عملية إعادة تأهيل، على صورة الحداثة ومثالها. لم تعد الآليات الثقافية البدائية كافية لتحرير الثقافة من ثقافة جماهيرية يضيع فيها وسط الزحام وجهها الإنساني، وحصتها من الفرادة. بهذا المعنى يجب الاعتراف -دون شعور بالحنين الى الماضي- بأن مجتمعنا مجتمع الكتل البشرية. لكن علينا كذلك أن نتصور أن إحدى وظائف التربية اليوم هي أن تحرر الجماهير من ذهنية القطيع. وللقيام بهذه المهمة، يجب قبل كل شيء التخلي عن الأفكار المسبقة النخبوية للثقافات، وتقبل إمكانية طروحات جديدة للبناء والفعل.

التحدي إذن هو في توسيع السلطات الأخلاقية في المجتمعات الموجهة آلياً. علينا أن ندأب في السعي للوصول الى درجة ممتازة من الفهم والإدراك. يلاحظ يورغان هابرماس (Jürgen Habermas) «أن الأمة التي تتشكل من مواطنين تعي ذاتها سياسياً من خلال وسيط هو فعل التواصل العام». يصبح

من الملحّ القيام بتمييز نقدي بين المشاهد الذي يبقى على درجة من السلبية، أي الذي ليس إلا مجرد مستهلك للصور، وبين المواطن، أي الشخصية الفردية الاجتماعية المتخلصة من فرديتها، والتي تجد نفسها في موقع يعطيها حق القيام بخيارات مسؤولة. إن جماعة المواطنين الناشطين لا يمكنها أن توجد إلا بعيداً عن التنميط، وعن التضليل الاعلامي، وعن الاعلام المنقوص، وعن الاعلام المضاد، وعن الاعلام المشوّه، وعن كل أفخاخ الهوس بالصورة، أو كراهية الصورة. لن تكون العولمة مؤاتية للديموقراطية الشاملة إلا إذا ساندتها شعوب تتكون من أفراد يتمتعون بحق المواطنة.

تحرير الهوية

في المجتمع الجماهيري يمر النقاش حول الثقافة والديموقراطية عبر إعطاء المشروعية لسلطات توحي بالثقة، كما أنه يمر عبر رفض الموروث كمستودع جامد للهوية. إذا تحررنا من الهوية المركزية التي كانت تشدنا اليها باسم تراثٍ يدّعي الكونية، يجب كذلك أن نتحرر من الانعزال الهُوّي وما يتسم به من التوترات الدينية والعرقية، وكذلك من نزعة اعتباطية وناقمة الى التمايز. إن الهوية القومية لا يمكن أن تختصر في جوهر لا يمس كما كان يظن الوطنيون وأصحاب إيديولوجيا الأمن. لم تولد ثقافة واحدة، على حد علمي، من مصانع الدولة على الرغم من أن الدولة كانت حتى اليوم في الموقع الذي يمكنها من دمقرطة الثقافة ونشرها، أو على العكس من خنقها. إن العلاقات بين الدولة والثقافة تتطلب إعادة نظر جذرية. لم يعد من المقبول إبداع الثقافة بالرجوع الى ثوابت نهائية تضعها الدولة؛ بل المسألة المطروحة هي إعادة بناء الدولة بالاعتماد على الهويات الثقافية المفتوحة. إنّ التحرّر من الهوية المتمحورة حول ذاتها يؤدي الى إعادة بناء الهوية الممكنة، أي الهوية الثقافية بوصفها تجربة تبادل بين هويات ذاتية مختلفة: الحرية الهوّية، مساحة تتقاطع فيها عقول غير خالصة، وجهات نظر غير متوقعة، وتوقعات ليس

بالإمكان رصدها في الزمن الحاضر. يجب فهم الهوية دون ميل الى الانطواء. لذلك فإن تحرير الهوية عمل دؤوب ومتواصل.

نحو عقد ثقافي

هل يمكن، بل هل يجب بلورة عقد ثقافي؟ هذا السؤال يثير مفارقتين. من جهة، تقوم العقود وفقاً لسلم من القواعد. لكن الثقافة تتخطى من المحروقات الثقافية. ربما يجب إذن أن يتضمن مشروع العقد الثقافي بضع فقرات لا تخضع للقوانين، أو بضعة مساحات تتخطى التقعيد، إذا أردنا أن يحصل على مشروعية قانونية. من جهة أخرى، يقع هذا العقد الثقافي المحتمل بين العقد الاجتماعي والعقد الطبيعي. إن العقلانية الحديثة التي تتخذ شكل الهيمنة، لم تتوقف عن إبعاد الاجتماعي والطبيعي خلال عهود تطورها، مما أفضى الى انشطار الإنسان الى جزأين منفصلين. في هذا التصوّر يمكن اعتبار فرضية العقد الثقافي سياق حواجز انعكاسي وذلك لأن ثقافة النقاش تمر عبر مناقشة الثقافة. إن الأمر يتعلق بطرح النقاش من جديد من منظور ما بعد الماوراتية الذي يستطيع أن يتجاوز حدود العقل العملي دون أن يلغيها. أجل يجب حماية الحق في الاختلاف لكن بمنأى عن الميل الى تطهير الهوية الذي كشفت تجسيداته المتروعة، وحتى أحدثها عن أنها مليئة بالعنف.

إن المهجَّن هو العقد الحر، أما المستنسخ فهو العقد المفروض بالقوة. إن القيم الجديدة المؤسسة على حيوية المناقشة والتشاور بين المواطنين لا يمكن أن تبنى إلا في نطاق تطور التهجين الثقافي بشكل حيوي طبيعي وبالتالي احتياطي.



٢٧

نحو عقد أخلاقي؟

ليست مسألة العلاقة بين الشأن السياسي والشأن الأخلاقي مسألة طارئة، وغالباً ما كان ينظر اليهما كأمرين لا شيء يجمع بينهما، تزمت من جهة، وواقعية صلفة، من جهة أخرى. كذلك نحن لم ننتظر القرن الحادي والعشرين لنطرح الأسئلة حول ارتباط العلم بالأخلاق. إن ثورة التكنولوجيات الأحيائية تضعنا اليوم في وضعية لا سابق لها إزاء الكائن الحي، وتدفعنا العولمة التي تسعى الى تعميق الترابط بين الظواهر المعاصرة، الى طرح مسألة الأخلاق على مستوى جديد، أي على مستوى المعمورة، حيث أصبحت وحدة مصيرنا أمراً لا يمكن تجاهله. لكننا لم نكوّن بعد تصوراً لمشروع أخلاقي حقيقي من أجل البشرية، يعطي لمغامرة الأفراد والمجتمعات معناها من جديد: هذا هو التحدي الذي يطرحه العقد الأخلاقي.

يعرض رويثي إيدا الصعوبات النظرية والقانونية والعملية التي ترافق كل محاولة لتحديد مبادىء لأخلاقيات علوم الحياة، على المستوى العالمي. وإذ يذكر إدغار موران بعلاقات التناقض بين الأخلاقيات والسياسة، فهو يعبر عن التوق الى إطار سياسي ديموقراطي يصلح لبلورة أخلاقيات للجنس البشري الذي يعيش في حضن «الأرض-الوطن». كذلك يتفحص لورد ديساي الشروط اللازمة على المستوى العالمي لتنمية تمتاز بمزيد من

العدالة، بينما يدعونا لوك موتانيه إلى اكتساب نظرة أكثر اتساعاً عبر وعي أعمق لعلاقة الإنسان بالزمان والمكان.

1

أخلاقيات علوم الحياة ومستقبل الكائن الحي

روبلي إيدا

إن التقدم العلمي وتقدم علوم الحياة، بصورة خاصة، يعتبر أهم الظواهر في القرن العشرين. فهو يمثل انتصاراً للذكاء الإنسانية، ويشكل في الوقت نفسه تحدياً كبيراً لحياة هذه البشرية نفسها. والواقع إن الانجازات المتقدمة التي حققتها علوم الحياة، وتطور التكنولوجيا في مجال الطب وفي مجال علم الوراثة، يشكل تهديداً لحياة الانسان بل لمفهوم الكائن الحي نفسه. فالزوجان اللذان كانا بالأمس القريب عاقرين، يمكنهما اليوم الافادة من تكنولوجيا الانجاب بواسطة التلقيح الاصطناعي. والتشوهات الوراثية التي لم يكن من الممكن رصدها عند الجنين الا بعد الولادة، أصبح بالامكان معرفتها بواسطة فحوص تجرى للجنين في مرحلة ما قبل الولادة بحيث يتم إجهاضه إذا اقتضت الحاجة. كذلك يمكن تشخيص مرض هنتغتون[1] عند شخص شاب يتمتع ظاهرياً بصحة تامة. اليوم يسمح الفحص الوراثي بقول ذلك. ويُمكن للطفل الذي يشكو من نقص في مادة ADA[2] الضرورية لبقائه، يمكن أن يُخضع اليوم لعلاج جيني. هذه الأمثلة تعطي فكرة عن الافادة من نتائج البحوث الطبية في يومنا الحاضر. وهي تظهر كذلك إلى أية درجة صار

[1] مرض عصبي.

[2] يشكل نقص مادة ADA مرضاً خطيراً ونادراً في جهاز المناعة بسبب خلل في الوراثة بنسبة واحد لكل 100000.

التمييز غير واضح بين الحياة والموت، بين الطبيعي وغير الطبيعي، بين العدل والظلم. تطرح الخطوات المتقدمة لعلوم الحياة سلسلة من المسائل الاجتماعية والأخلاقية والقانونية والثقافية.

تعريف الكائن الحي

ما هو الكائن الحي؟ لقد أصبح من الصعب رسم الحدود الفاصلة بين الحياة والموت. مما تتكون حياة كائن حي؟ متى تظهر حياة كائن حي؟ ما معنى الوجود على قيد الحياة؟ متى يموت الحي؟

كل هذه الأسئلة تقودنا إلى التساؤل عن قيمة الكائن الحي. وهي أسئلة تستدعي التفكير في التمييز بين الحي واللاحي، وفي إمكانية استعمال أجساد أو أعضاء، أو أنسجة لغير الأحياء لأهداف علمية بحثية أو لعلاجات طبية. الأمر يتعلق هنا بإمكانية تشيء كائن حي قبل ولادته وبعد موته الدماغي، أو بعد توقف قلبه عن النبض.

لنضرب مثلاً الأبحاث عن الجنين. هل يمكن استعمال مُضغة كمادة للأبحاث؟ ربما تختلف الحلول القانونية لهذه المسألة حسب التشريعات الوطنية لكن يمكن تلخيصها في موقفين: الأول يقضي بوجوب منع استعمال المضغة لغايات البحث العلمي أو الطبي لأن ذلك يمس بالحياة الإنسانية. ويذهب الثاني إلى التأكيد على أنه لا يمكن الخلط بين المضغة وبين حياة الشخص البشري، وبالتالي إلى أنه يمكن السماح بإجراء الأبحاث على المضغة. يرتبط الصراع بين هذين الموقفين بالنظرة إلى طبيعة المضغة نفسها. لأن المضغة ليست خليةً كغيرها، إنها الخلية التي ستصير إنساناً. أمام هذين الموقفين ليس هناك من إجابة قاطعة يتفق عليها البشر. فإذا كان يسمح في بلدان كثيرة بإجراء الأبحاث على المضغة بعد فترة معينة من حصول عملية التلقيح، فإن بلداناً كثيرة أخرى تحظر كل بحث من هذا النوع.

مسألة أخرى تطرح نفسها. هل يجب السماح بإجراء الفحص الوراثي للجنين أم يجب منع ذلك؟ إن هذا الفحص يمكن من إجراء تشخيص

للجنين. فإذا كشفت نتائجه عن تشويه وراثي يمكن أن يجهض الجنين أو أن يخضع لعمليات تعديل وراثي. الخطر هنا هو في ظهور نزعة الى شكل جديد من تحسين النسل. مع ذلك، طالما تبقى غاية البحث بيولوجية بحتة وتهدف الى فهم آليات الحياة البشرية، فليس من السهل إيجاد أسباب تمنع بصورة قاطعة إجراء كل بحث على الجنين. لكن هنا أيضاً تظهر مُشكلة جديدة: ما هو مصدر المضغة المستعملة لأهداف علمية؟ من الرائج أن يكون مصدر المضغات المستعملة في الأبحاث العلمية من عمليات إجهاض أو من حالات حمل لم يكتمل. بالطبع سوف نجد من يقول إنه بدل أن تُرمى هذه المضغات يمكن استخدامها من أجل تطور العلم. لكن هناك خطر في أن يستخدم ذلك كحجة كاذبة لإجراء عمليات الإجهاض مما يؤدي الى حصول انتهاكات.

أود أن أسوق مثالاً آخر يتعلق بالجينوم البشري. تكشف الأبحاث على الجينوم البشري عن أسرار الحياة البشرية. فهي تكشف عن جميع الخصائص الجينية لكل إنسان، وعن اختلافات محددة بين الأفراد تعود الى الجينوم البشري الخاص بهم. تمكن البحوث الجارية حول الجينوم البشري من الكشف عن أمراض تعود الى سبب جيني، أو عن تشوهات جينية. ويمكن استعمال نتائج هذه الأبحاث للوقاية من الأمراض أو للعلاج الجيني. هذا ما يعرف «بالعلاج المفصل على قياس كل فرد». إن اكتمال دراسة الجينوم البشري يمكن من معرفة الاختلافات الموجودة بين الجينومات البشرية لعدة أفراد. فالخصوصية الجينية هي الأساس العلمي لهوية الفرد. يمكن أن يترتب على معرفة جينومات الأفراد ظهور أشكال جديدة من التمييز تتصل بالجنس أو العرق أو الوظيفة أو التأمينات أو الزواج أو التربية. ثمة ضرورة ملحة للاعتراف بأن البشر متساوون جينياً. لكن قد يتحكم بتحليل نتائج الفحص الجيني البحث عن عناصر لها صلة بقيم اجتماعية ينظر اليها كقيم هابطة، مما يسمح بممارسة التمييز ضد جماعة أو أخرى. إن قيمة الكائن الحي في الميزان.

يجب أن تشكل كرامة الكائن الحي أساساً لكل معيار أخلاقي في المجال الذي نتحدث عنه. تبقى الكرامة البشرية هي الإطار الأساسي لأخلاقيات علوم الحياة على قاعدة مبادىء ثلاثة: قدسية الحياة البشرية، تساوي البشر في الحق في الحياة، منع التلاعب بالحياة الانسانية. بالطبع، ألمحنا سابقاً لمدى صعوبة تطبيق هذه المبادىء الثلاثة أمام تطور علوم الحياة وتكنولوجيا الطب وعلم الوراثة.

لكن مسألة تطرح نفسها هي مفهوم الكرامة الإنسانية. إذا كانت كرامة الحياة الإنسانية تشكل الأساس الذي تقوم عليه أخلاقيات علوم الحياة فكيف يمكن النظر اليها من خلال مقارنتها بكرامة حياة الحيوانات والنباتات؟ هل يقود مفهوم الكرامة الانسانية الى التمييز بين الحياة البشرية والأشكال الأخرى للحياة؟ هل يقود إلى التمييز بين كيان حي له شخصية إنسانية والكيانات الحية الأخرى؟ يبدو لي أن مفهوم الكرامة البشرية يحمل في ذاته مبدأ بداهته في العالم المسيحي. فمنذ البدء اعتبر الإنسان في هذا العالم مختلفاً عن الكائنات الحية الأخرى. في المقابل، تقوم البوذية على مفهوم الحياة التي تكمل دورتها في كل الكائنات الحية ويحكمها مبدأ التحولات. يمكن أن يكون إنسان ما كلباً في حياة سابقة، وأن تصبح امرأة ما عصفوراً في حياة لاحقة. فحياة كل كائن خاضعة لدورة التحولات. لذلك لكل حياة نفس القيمة التي تتمتع بها حياة أخرى. لا يمكن إذن أن نتصور الكرامة البشرية من خلال مقارنتها مع كرامة الحيوانات والنباتات. علينا إيجاد مفهوم لكرامة الكائن الحي بوصفه كائناً حياً.

هناك مفهوم آخر للحياة يبدو ممكناً، إنه المفهوم الذي يرتكز على التناقض بين الكائن الحي والشيء الجامد. هنا أيضاً يمكن اللجوء الى مفهوم الكرامة كي لا يتم التعامل مع الشخص البشري كأنه شيء. ثمة من يقول إن المهم هو روح الكائن البشري لا جسده. لكن هناك نظرية ترى أنه لا انفصال بين الروح والجسد. باختصار، يبدو أن مفهوم الكرامة الانسانية ليس بديهيا

أبداً، وقد شكل مؤخراً موضوع جدال في اليابان خلال نقاش حول منع الاستنساخ البشري بهدف التناسل. تعطي الأكثرية الساحقة من اليابانيين الأولوية للحفاظ على كرامة الإنسان. لكن كان يجب تحديد مقومات الكرامة الإنسانية. وتم التوصل أخيراً الى أن استعمال الشخص الإنساني كأداة، والطبيعة الحتمية للجينوم البشري، وهشاشة الشخص المولود من الاستنساخ، كلها أمور تعني الكرامة البشرية. كذلك جرت نقاشات حول التشريع المتعلق بزرع الأعضاء البشرية. المسألة المحورية تمثلت بمعرفة ما إذا كان الموت الدماغي كافياً لكي يعتبر الشخص الإنساني ميتاً. المدافعون عن أن الموت هو توقف القلب رفضوا بشدة الاعتراف بالموت الدماغي. بالنسبة لهم مادام أن قلب الإنسان ينبض فهو لم يمت بعد. القانون نفسه هو حصيلة تسوية وهو يسمح بزرع أعضاء من جسد مات موتاً دماغياً شرط أن يكون الشخص المعني قد أعطى موافقته الخطية على ذلك وأن تسمح العائلة بوهب الأعضاء المحتملة. إن هذا الشخص لا يعتبر ميتاً إلا إذا تم القبول بزراعة الأعضاء. ما عدا ذلك، فهو لا يعتبر ميتاً إلا بعد توقف القلب عن الخفقان. هكذا تجنب القانون الياباني أن يتخذ موقفاً قاطعاً من هذه المسألة. في نهاية المطاف، لم تستطع أخلاقيات علوم الحياة أن تؤثر كثيراً على ما خلصت اليه المناقشات.

شمولية أخلاقيات علوم الحياة

هل أخلاقيات علوم الحياة شمولية كونية؟ هل من الممكن أن تُطبَّق الأخلاقيات الجديدة لعلوم الحياة على جميع المفاهيم وعلى جميع الكائنات الحية في كل الدول، على مساحة الكرة الأرضية؟ كيف يمكن تأسيسها؟ للإجابة على هذه الأسئلة يجب أن نأخذ بعين الاعتبار عناصر عدة. يجب قبل كل شيء، أن نعترف بواقع عيشنا في عالم التنوع، تنوع في الأعراق، تنوع في التنمية، تنوع في البيئة، في الديانات، في الأفكار إلخ. وعلينا أن نأخذ هذا

الواقع بعين الاعتبار إذا أردنا أن نؤسس أخلاقيات جديدة لعلوم الحياة. صحيح أن للأخلاقيات صلة وثيقة بالعادات والتقاليد، بالدين، أو بالقيم الاجتماعية في مجتمع معين. فغالباً ما يقال إن الأخلاقيات تكون خاصة بجماعة إنسانية معينة. المسألة المطروحة هي معرفة ما إذا كان لعالمنا، على عكس ذلك، أخلاقيات واحدة وبالتالي أخلاقيات واحدة لعلوم الحياة.

لكن بما أن التنوع في هذا العالم لا يعني أبداً التجزئة، فالعالم نفسه واحد في التنوع وليس مجزءاً. يجب الاعتراف إذن بخاصية أخرى للجماعة الإنسانية، وهي ترابط المصير. لا أحد يستطيع أن يعيش وحيداً، كما أنه لم يعد بمستطاع أية دولة أن تعيش في حالة اكتفاء ذاتي. فإذا ما استندنا إلى هاتين الحقيقتين يمكن أن يكون لدينا أمل في بناء أخلاقيات علوم الحياة لعالم القرن الحادي والعشرين. حتى لو لم تكن مقومات الكرامة الانسانية محددة بشكل واضح، علينا الاعتراف بها كمبدأ أساسي في أخلاقيات علوم الحياة. أياً تكن الجنسية أو العرق أو الدين لا أحد ينفي أن كرامة الإنسان قيمة أساسية. لكل إنسان كرامته الخاصة. إن الاختلافات بين مبادىء أخلاقيات علوم الحياة من مجتمع لآخر هي وليدة اختلاف مفاهيم الكرامة وممارساتها بين هذه المجتمعات. في المجتمعات الغربية، للفردية قيمة أساسية، بينما تأتي الجماعية في المرتبة الأولى، في البلدان الآسيوية. لكن الجماعية الآسيوية لا تتناقض مع الفردية الغربية. كل فرد يعيش ضمن جماعة إنسانية. ولا يمكنه أن يحظى بالاحترام إذا كان المجتمع الذي ينتمي اليه لا يستطيع أن يضمن الحفاظ على الكرامة الانسانية. الأمر يتعلق بأساليب ممارسة الكرامة الانسانية أكثر مما يتعلق بأفضلية هذه القيم على تلك.

علينا كذلك أن نأخذ بعين الاعتبار حقوق الإنسان وهي التعبير القانوني عن الكرامة الانسانية. تنص المادة الأولى للإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة 1948 على أن «كل الناس يولدون أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق». هكذا يمكن أن يؤمن مفهوم حقوق الإنسان صلة الوصل بين

أخلاقيات علوم الحياة والقانون. إن الإعلان العالمي حول الجينوم البشري وحقوق الإنسان، الذي تبناه المؤتمر العام لليونسكو سنة 1997 وأقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة، هو إعلان يقع في مجال أخلاقيات علوم الحياة، لكنه يشكل في الوقت نفسه أحد الأدوات العالمية لحقوق الإنسان. لقد أقرّت كرامة الكائن الحي كحق يجب صيانته كما تُصان حقوق الانسان. بما أن صيانة حقوق الانسان معترف بها كاقتراح عالمي فهذا يعني أن احترام الكرامة الانسانية معترف به كذلك كقيمة عالمية.

على هذه الركائز الثلاث: التنوع، المصير المشترك وحقوق الإنسان، تقوم الأخلاقيات العالمية لعلوم الحياة. لكن هذه الأخلاقيات العالمية لعلوم الحياة هي مجرد إطار عام لأخلاقيات علوم الحياة الخاصة بكل مجتمع. لهذا السبب يؤكد الاعلان العالمي حول الجينوم البشري على أهمية الدور المناط باللجان الوطنية لأخلاقيات علوم الحياة، وهي لجان مستقلة، متعددة الاختصاصات وتعددية. تشمل أخلاقيات علوم الحياة كافة المستويات الوطنية والإقليمية والدولية. إن دور اللجنة العالمية لأخلاقيات علوم الحياة في اليونسكو، والتي أترأسها، دور مهم، وهو يهدف الى تنسيق جهود الأوساط الوطنية والإقليمية والدولية من أجل تأسيس أخلاقيات مشتركة لعلوم الحياة في القرن الحادي والعشرين.

هناك عنصران يجب أن يؤخذا بعين الاعتبار في سياق تفكيرنا حول عقد جديد لأخلاقيات علوم الحياة: حرية البحث العلمي والعنصر الاقتصادي. يعود الفضل في الانجازات العلمية الى حرية البحث. هناك من يؤكد أن الباحثين العلميين ينسبون أحياناً بظهور شياطين على الأرض: القنبلة الذرية، تلوث البيئة بأنواعه العديدة، الخ. يجب الاعتراف بأنه ليس في العلم من بحث مفيد، وبحث مؤذ. إن تطبيقات نتائج الأبحاث هي التي يمكن أن تكون مفيدة أو مؤذية. هنا تتدخل أخلاقيات علوم الحياة. البحث يبقى قيمة في حد ذاته.

لاقتصاد السوق تأثير كبير على البحث العلمي. فالبحث العلمي المتطور حول الجينوم البشري مرتبط بالموارد المالية، وهو يؤدي الى نتائج ذات فوائد اقتصادية. كما أنّ تطبيق نتائج البحث العلمي مرتبط بإمكانية توظيف علوم الحياة اقتصادياً. فإذا كانت كلفة الأبحاث من أجل اكتشاف دواء ما باهظة، وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار وضع أنظمة الضمان الاجتماعي، يخشى أن لا يُستعمل هذا الدواء. لقد انتظر المرضى المصابون بمرض التهاب الكبد المعروف بـ hépatite C مدة طويلة قبل أن يوضع دواء Interferan في الأسواق بسعر بخس. ولم تصبح عمليات زرع الكلى متاحة ومدفوعة من قبل الضمان الاجتماعي الا بعد أن أصبحت كلفتها أقل من كلفة طرق العلاج الأخرى.

من جهة أخرى تُعتبر شروط منح البراءات موضوعاً مهماً بالنسبة لعلم الجينوم البشري. إنّ البراءة تعطى من حيث المبدأ للاختراع. المسألة هي: هل يمكن إعطاء براءة لنتائج البحوث على الجينوم البشري؟ في اعتقادي إن المصالح الاقتصادية يمكن أن تعيق تطبيق مبادىء أخلاقيات علم الحياة.

خاتمة

أسئلة كثيرة لا تزال بلا أجوبة. إن أخلاقيات علوم الحياة لا تفرض من فوق بل تبنى من خلال النقاش العام في مجتمع معين. لقد ركزت على أهمية اللجان الوطنية لأخلاقيات علوم الحياة. إن لجنة وطنية لعلوم الحياة لا تملي مبادىء بل تقترح أفكاراً لإيجاد الحلول. إن التوفيق بين نقاشات اللجان الوطنية والنقاشات العامة يبلور مبادىء أخلاقيات علوم الحياة. تشكل اللجنة الدولية لأخلاقيات العلوم في اليونسكو، المنتدى الذي تدور فيه هذه المناقشات التي تهدف الى استخلاص مبادىء عالمية لأخلاقيات علوم الحياة. كيف التوصل الى أخلاقيات عالمية لعلوم الحياة في الوقت الذي نرى أن المواقف تتناقض حول هذا الموضوع؟ إننا ندعو الى روح الانسجام والوحدة الانسانية من أجل بناء مجتمع دولي وكوني. هكذا تحقق أخلاقيات علوم الحياة شموليتها. إن كل المناقشات حول أخلاقيات علوم الحياة تتمحور حول كلمتين أساسيتين: الانسجام والتكامل.

2
أخلاقيات المستقبل وعلاقتها بالسياسة

ادغار موران

العلاقة بين الأخلاقيات والسياسة، وهي علاقة ينبغي أن تكون تكاملية، تقوم في أغلب الأحيان على التناقض. إن سياسة الدول والحكومات تنزع إلى إعطاء الأولوية لاعتبارات الأمر الواقع أي الواقعية السياسية، ولاعتبارات القوة، ولاعتبارات السلطة، التي تتقدم على الاعتبارات الأخلاقية، في أفضل الأحوال، وتقضي عليها في أسوئها، وهذا ما يحصل في أكثر الأحيان. تسعى السياسة إلى استبعاد الاشكالية الأخلاقية. كذلك تستطيع الأخلاقيات أن تقف في وجه الواقعية أوالواقع السياسي. هذا التناقض يمكنه أن يتجلى بدرجات مختلفة.

الأخلاقيات في مواجهة السياسة

يمكن لهذا التناقض أن يظهر بادىء ذي بدء على شكل تمرد. تقدم لنا الأسطورة القديمة مثالاً على ذلك في شخصية أنتيغونيا. كذلك شهدنا في الفترة الأخيرة ظهور أفعال تمرد. التمرد يعبر عن المطالبة بالعدالة، عن المطالبة بالحقيقة أو عن المطالبة بالعدالة والحقيقة في الوقت نفسه، وهذا يبدو ضرباً من الجنون. ليست مصادفة أن تكون المصحّة العقلية المكان

الذي سوف يستقبل الكثيرين من المتمردين في الاتحاد السوفياتي السابق. هناك شيء ما في فعل التمرد يجعله في ظاهره أقرب الى الجنون، مثال ذلك أن يرسل سنيافسكي (Siniavski) الشاب رسالة الى صحيفة البرافدا ليوجه انتقاداته للنظام السوفياتي، وأن يضمّنها عنوانه؛ كأنه يفعل كل ما يلزم لكي يتم توقيفه. يمكن أن يبدو هذا التمرد جنوناً، بل أسوأ من ذلك، جريمة. في ميونيخ، وتحت الحكم النازي تم تنفيذ حكم الاعدام بالأخوين شول (Scholl) بسبب تمردهما الطلابي. من أنتيغونيا الى سولجنتسين، يبدو التمرد فعلاً عبثياً، وغير واقعي. مع ذلك فأنا ممّن يعتقدون أن لهذا الجنون صفة الضرورة لأنه يشهد للحاجة الملحة الى أخلاقيات لا يمكن اختصارها في الواقعية.

هناك التمرد، لكن هناك أيضاً المقاومة. المقاومة هي استعمال أدوات سياسية لإحداث ثورة ذات طابع أخلاقي. بالطبع يمكن لهذه الثورات أن تنحرف وأن تصبح متناقضة مع الأخلاقيات، كما يحدث حالياً بالنسبة للارهاب. لكن من المهم أن نلاحظ أن المقاومة تبدو دائماً في بداياتها غير واقعية. لنفكر بالمقاومين الفرنسيين في صيف 1940، عندما أصيبت فرنسا بخسارة كاملة بعد أن هزمتها الجيوش النازية. في تلك السنة كانت أوروبا بكاملها تخضع لسيطرة ألمانيا الهتلرية. كانت المقاومة تبدو إذن غير واقعية إطلاقاً. مع ذلك، في السنتين أو في الثلاث سنوات التي تلت، صارت هذه المقاومة تدريجياً واقعية، تسعى جاهدة الى تحقيق هدف احتمالي هو هزيمة ألمانيا النازية.

هناك أيضاً عدم الكذب. لفت انتباهي في رسالة سولجنتسين الى حكام الاتحاد السوفياتي الأمر التالي: كان يطلب منهم فقط ألاّ يكذبوا. هناك أشخاص لا يتعاونون مع قوى القمع أو مع الاشاعات الخبيثة، بالتزامهم الصمت.

الواقعية السياسية

يجب إعادة النظر في مفهوم الواقعية السياسية نفسه. إنه عملياً واقعية التنفيذ. وهو يصبح في نهاية الأمر واقعية الضرر الأقل. إذا اعتقدنا أن احتلال ألمانيا النازية هو أمر واقع ولا مجال لتغييره طيلة عشرات السنين، واخترنا أن نتأقلم معه، أي أن «ننقذ الأثاث»، نكون نمارس واقعية الضرر الأقل، أي أننا نقوم بالتعامل مع الاحتلال. هذا النوع من الواقعية يلف دائماً على سطح الواقع الذي يبقى مؤقتاً. التاريخ متقلب ومتغير. في سنة 1943 انهار الاحتلال الهتلري، فصارت الواقعية لاواقعية تبعاً لتحول المستحيل تدريجياً الى إمكانية محتملة.

في عالم تسوده القواعد تعمل قوى خفية كان الفيلسوف هيغل يسميها «الخلد العجوز» لتقوض رويداً رويداً القواعد والأسس. لم يُهزم الاتحاد السوفياتي السابق في معركة، بل تقوضت أسسه من الداخل.

لذلك ليست الأخلاقيات غير واقعية بالضرورة. كذلك لا تعني الطوباوية المستحيل وحده. صحيح أنه توجد طوباوية سيئة، طوباوية المجتمع الكامل الذي ليس فيه صراعات ولا تناقضات ويسوده الانسجام التام. الطوباوية الجيدة تتأسس على إمكانيات لا يمكن تحقيقها في الوقت الحاضر. يبدو من المستحيل اليوم، لأسباب سياسية، تأمين الغذاء لجميع البشر على كوكب الأرض. لكن ذلك ممكن من الناحية التقنية والمادية. كما أنّ السلام على الأرض إمكانية يمكن أن نأمل تحققها خلال الألفية القادمة.

ثمة ضرورة في السياسة الى علاقة حوارية، أي الى علاقة تكامل وتصارع بين الأخلاقيات والسياسة. يجب المحافظة على البعد الأخلاقي في السياسة. أريد أن أشدد، من أجل سياسة للمستقبل، على ضرورة تنامي دور الأخلاقيات في هذه العلاقة الحوارية بين الأخلاقيات والسياسة. لقد جرت مناقشات عديدة وغاية في الالتباس حول حق التدخل لدواع إنسانية. إن

الفكرة التي تقول بأنه يمكن انتهاك بعض القواعد المقبولة في الآلية السياسية القائمة، فكرة مستقبلية.

لقد وضع الفيلسوف جوناس (Jonas) أخلاقيات خاصة للمستقبل مؤكداً على أننا لسنا فقط مسؤولين عن المعمورة تجاه بعضنا البعض، بل أننا كذلك مسؤولين عنها تجاه أولادنا وأولاد أولادنا. اليوم، وبسبب التهديد البيئي للمجال الحيوي، بسبب الخطر النووي وبسبب كل الأخطار الناتجة عن الجنون البشري الجديد يتوجب علينا أن نكون مسؤولين تجاه المستقبل. نحن غير قادرين على التنبؤ بالمستقبل أو على تصوره. لكن علينا أن نحاول تجنب الكوارث بمختلف أشكالها لكي نجعل مصير الانسانية أفضل.

من أجل أخلاقيات للجنس البشري

أود هنا أن أربط الصلة بين أخلاقيات المستقبل وأخلاقيات الجنس البشري. ما هو الإنسان؟ الإنسان هو في الوقت نفسه الفردي وشيء من المجتمع ومن الجنس البشري. هذا لايعني تماماً أنه يوجد في هذه الثلاثية 33% من الفردي و33% من الاجتماعي و33% من البيولوجي في البشري. العلاقة أكثر تعقيداً. النوع موجود في الفرد. نعرف أن النوع لا يمكنه البقاء إلا إذا حصل جماع بين شخصين. النوع موجود إذن بالوراثة في الفرد. لكن إذا كنا نعيش في المجتمع يمكننا القول كذلك أن المجتمع يعيش فينا. فهو يمثلنا منذ ولادتنا بلغته وثقافته. العلاقة هنا علاقة تلاحم يوجد فيها كل طرف في الآخر. انها علاقة دائرية أو تكرارية. وجود الأفراد شرط للحفاظ على النوع ولانتاج المجتمع، لكن المجتمع هو كذلك شرط لانتاج الأفراد لأنه يمنحهم الثقافة واللغة.

يمكننا أن نستخلص من هذه الدراسة عدة نتائج تتعلق بأخلاقيات المستقبل، وبالعلاقات بين المجتمع والفرد، وبين الأفراد والجنس البشري. ما هو المجتمع الذي يسمح بإقامة علاقات رقابة متبادلة بين الأفراد

والمجتمع؟ إنه بالطبع المجتمع الديموقراطي. توجد اليوم مشاكل في هذا المجتمع، ومظاهر تقهقر أكيدة. لكن إذا كان المستقبل يريد أن يؤسس أخلاقيات للمجتمع وللفرد في الوقت نفسه فيجب أن يتأسس على المجتمع الديموقراطي. العلاقة الديموقراطية هي تلك التي تهيء للفرد إمكانيات التطور. وهي تسمح كذلك بالتعدد. يحمل المجتمع الديموقراطي في ذاته تنوع الأفكار والآراء، كما يحمل القبول بالاختلاف. أن نعمل من أجل الديموقراطية يعني أن نعمل في الوقت نفسه من أجل الأفراد ومن أجل المجتمع.

فيما يخصّ العلاقات التي تربط بين الأفراد والجنس البشري، أذكّر بأن الإنسانية في زمننا، بوصفها مجموع الكائنات الإنسانية، لم تعد سوى مفهوم مجرد بل فكرةً ملموسة. الجنس البشري هو واحد في كل أنحاء هذه المعمورة مع وجود اختلافات ثقافية وفردية مشروعة. ولا تزدهر العلاقات بين الجنس البشري والأفراد إلا من خلال المواطنة الأرضية. إن العولمة التكنولوجية-الاقتصادية تصبح خطرة إذا لم يقف في وجهها عدد من الممارسات والمبادىء. فتعدد وسائل الاتصال، والتأثيرات المتبادلة بين الثقافات، وانفتاح الثقافات على العالم، والرغبة في معرفة الذات، تمكّن من المحافظة على مظاهر الاختلاف التي تهددها العولمة التكنولوجية الاقتصادية.

يجب أن يتسع مفهوم الأرض- الوطن ليشمل الأوطان التي تحتفظ بخصوصيتها لا أن يقضي على هذه الأوطان. إن العلاقة بين الجنس البشري والفرد شرطها تنمية المواطنة الأرضية. المواطن هو ذاك الذي يشعر أنه مسؤول ومتضامن مع غيره. حركة أطباء بلا حدود هي حركة مواطنة أرضية. منظمة العفو الدولية، والسلام الأخضر (Greenpeace)، وغيرها من المنظمات هي كذلك حركات مواطنة أرضية.

ليس المستقبل قدراً مكتوباً. بل يمكننا منذ الآن أن نرى آفاق الحوارية بين الأخلاقيات والسياسة. وهي تمر عبر الديموقراطية وعبر المواطنة الأرضية.



3

أية تنمية في القرن الحادي والعشرين؟

مغناد ديساي

بصفتي أخصائيا في علم الاقتصاد وليس في الأخلاقيات، سأنطلق من وجهة نظر اقتصادية لأحاول التوصل الى نتيجة أخلاقية.

في العالم اليوم ستة مليارات من البشر لديهم أمل في أن يعيشوا عمراً أطول من عمر آبائهم وأجدادهم. إن قدرتنا على زيادة عمر الحياة البشرية تشكل جزءاً من النجاحات المهمة في القرن الحادي والعشرين. لقد زاد عدد السكان في العالم ثلاثة أضعاف وارتفع دخل الفرد بنسبة أكبر. مع ذلك تشغل بالنا مسائل عدم المساواة والفقر والبيئة والعولمة وحقوق الإنسان، الخ. نحن نعرف مخاطر الاكتفاء بالمنجز الذي جعلنا نعتقد في الستينات والسبعينات أن نظاماً عالمياً متيناً قد تأسس، كما جعلنا نؤمن في السبعينات والثمانينات، بعالم لا تهدده الآلام.

لقد نجحت الهند والصين اللتان يبلغ عدد سكان كل منهما مليار شخص، في تحقيق المستحيل، فهما اليوم يؤمّنان الغذاء لجميع السكان في كل منهما. لم نكن نعتقد في الستينات أن ذلك يمكن أن يحصل يوماً. تماماً كما أنه لم يخطر في بالنا يوماً أن مؤسسة كورية سوف تدير فروعاً لها في سكوتلندا جاذبة اهتمام الاسكوتلنديين الكبير الى الاقتصاد الآسيوي. هذه التطورات إيجابية بلا

شك. يمكن أن نأسف أنه لم تتوفر لأفريقيا القدرة على المشاركة في هذا المسار العالمي. علينا أن نأمل أنها ستحقق في القرن الحادي والعشرين ما حققته آسيا من التقدم في القرن العشرين. هذا ما تسمح بالتنبؤ به التغيرات التي تمت ملاحظتها في كينيا وفي غانا وجزيرة موريس وفي بوتسفانا.

لقد أتاحت لنا العشرين سنة الأخيرة الفرصة لكي نفهم حقيقة النمو. نعلم اليوم أن النمو لا يقاس فقط بمعدل دخل الفرد، بل يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار الصحة العامة، والتربية، والتكافؤ بين النساء والرجال، والمساواة، وحقوق الانسان. لم نعد نؤمن بمبادىء الستينات التي كانت تختزل مقياس النمو في إنتاج الحديد أو في صناعة الأسلحة. ما هو موضع اهتمامنا اليوم هو نسبة عدد النساء في الشرائح السكانية الفقيرة والأميّة ومقدرة الأفراد على تأمين معيشتهم. لقد فهمنا أن النمو يظهر من خلال طبيعة عيش المواطنين وليس من خلال قرارات حكومية. إنه يتطلب القضاء على التمييز واحترام الكرامة الانسانية وحقوق الإنسان وتكافؤ الفرص.

إن العولمة ظاهرة إيجابية لأنّ البلدان الصناعية تشعر للمرة الأولى بأنها مهددة، تماماً كبلدان العالم الثالث. هذه مفارقة: فالبلدان الصناعية التي تشكل 15% من مجموع سكان العالم والتي تسيطر على 85% من الموارد تشكو من العولمة بنفس الدرجة التي تشكو منها البلدان الأخرى. يصيب هذه البلدان الذعر عندما ترى معدل البطالة يرتفع فيها بنسبة 3% وتظن أن عالم العمل قد أشرف على نهايته. لكن بالنسبة للبلدان النامية، لا يشكل مثل هذا الارتفاع إلا ضرراً بسيطاً. يتحدثون عن عصر ذهبي للنموذج الكينزي خلال الخمس وعشرين سنة التي تلت الحرب العالمية الثانية. هذا حديث لا تستطيع الدول النامية أن تفهمه: ففي هذه الفترة كانت هذه البلدان تفتقر الى رؤوس الأموال، وكانت تواجه صعوبات كبيرة في التصنيع والتصدير. وكانت المساعدات المالية القليلة التي تلقتها مقرونة دائماً بشروط سياسية. لم تبدأ رؤوس الأموال المهمة حركة العبور الى العالم الثالث إلا في السنوات

العشر الأخيرة، وليس الى كل البلدان بل الى عدد منها. اليوم وبفضل العولمة تبلغ قيمة المبالغ المالية التي تتحرك في أسواق هذه الدول 300 مليار دولار، وهذا على الرغم من الأزمة الآسيوية. الفارق كبير جداً. عندما عجزت المكسيك عن الدفع سنة 1980 لزمها ثماني سنوات لتعود الى الوضع الطبيعي. في سنة 1994، لم يلزمها سوى ثمانية عشر شهراً لكي تخرج من أزمتها المالية. نرى إذن الفرق بين رؤوس الأموال العامة ورؤوس الأموال الخاصة التي تبدو أكثر رأفة.

في الوقت نفسه تهدد العولمة بإعاقة مشاريع مجموعات عديدة، منها على وجه الخصوص حلف الشركات الكبرى القوي. هذه الشركات تموّل الأحزاب السياسية في العالم الثالث وترغب إذن في أن تتباطأ حركة التصنيع في هذه البلدان. والواقع أنه كلما كان السكان محرومين من القدرة الشرائية، كانوا أقل قدرة على تهديد النظام الاجتماعي. لهذه الأسباب تطالب المنظمات غير الحكومية في البلدان المتطورة منظمة التجارة العالمية بأجور أكثر ارتفاعاً في البلدان النامية. مع ذلك يجب أن نتحفظ على هذا النوع من التفكير. فلو أن سكان بلدان العالم الثالث يقبضون الأجور نفسها التي تُدفع في البلدان الصناعية لتوقفت حركة الاقتصاد توقفاً تاماً. وما تاريخ ألمانيا الشرقية الحديث إلا دليل على ذلك.

من الممكن أن يكون القرن الحادي والعشرون أفضل بكثير من القرن السابق. بل ربما من الصعب ألا يكون أفضل منه. لكن علينا أن نتذكر أن شرط التقدم الاجتماعي هو تحقيق المساواة وإرساء قواعد دولة الحق. عملياً يتطلب ذلك نظام حكمنة رشيدة وشمولية تلتزم فيه البلدان المتطورة بالقواعد التي تفرضها على العالم الثالث، وتلغي فيه الأمم المتحدة أسلوب التعامل الراهن الذي يعتمد المعايير المزدوجة والذي يقضي بأن تحتكر سلطة القرار الدول الخمس التي تملك حق النقض، نظام لا تعود فيه الدول الكبرى هي التي تتحكم بالمؤسسات الاقتصادية الكبرى التي اتفق على إنشائها في

Bretton Woods كالبنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، نظام تجند فيه الأمم المتحدة لمساعدة ضحايا الإبادة العرقية في راوندا، من الرجال والموارد ما تجنده للكوسوفو. لن تقوم دولة الحق إلا إذا كفت البلدان المتطورة عن التباكي على مصيرها وعن الإساءة إلى البلدان الأخرى.

4
رهانات الوعي الشمولي
لوك مونتانييه

التنبؤ تمرين مستحيل. بمكننا فقط أن نعتمد أنماط سلوك استشرافية وأن نكتب تاريخنا الخاص. ونحن لا نختلف في ذلك عن الكائنات الحية الأخرى، التي لها القدرة في الواقع، بواسطة آليات وراثية مختلفة، على استشراف الحوادث التي تحصل خلال تطورها. يبدو لي أن في التصور الذي يصف القرن الحادي والعشرين بأنه قرن الفكر، بعض التفاؤل. أعتقد شخصياً أننا نقف على قمة هرم شديد الهشاشة.

هاوية الزمان والمكان

لقد وضعتنا المعارف العلمية في الخمسين سنة الماضية أمام عمق هاوية الزمن. منذ أكثر من ثلاثة مليارات ونصف من السنين، لا زالت الأنواع الحية تتطور وفق اللغة الوراثية نفسها. عملياً، من الممكن جداً إنتاج أجسام هيولية بشرية (كالإنسولين مثلاً) من البكتيريات.

كان يجب أن تحصل عمليات تنافس طويلة بين الشيفرات الجينية الوراثية قبل الوصول إلى قصة الحياة على كوكب الأرض، هذه القصة الفريدة التي تعود اليها نشأة البشرية. لكننا نجحنا في الخروج من هذا الانتقاء وذلك

لأن شيفرتنا تمكنت من تحقيق الغلبة. للطبيعة إذن دين علينا هو الشعور بالمسؤولية تجاهها. بصفتنا نوعاً مسيطراً، تقع علينا مسؤولية الحفاظ على التنوع الوراثي الذي أدى الى ظهورنا.

لقد نشطت رؤيتنا لأبعاد العالم نتيجةً لتقدم الفيزياء. نعرف من الآن فصاعداً أننا لسنا في مركز الكون. نحن في النقطة الصغيرة المحاطة بالنجوم، بالسديم، وبالمجرّات وهذا ما يجعلنا نعي وجود اللامتناهي. هذه الرؤى للعالم تفرض علينا التواضع.

لكن بوصفنا نظاماً منظماً بدقة متناهية، يمكننا أيضاً أن نجمح الى الكبرياء. لو استبدلنا جُزيْئيات الطاقة الضوئية بدرجة واحدة من القصور الحراري، لصار كوكب الأرض نقطة مضيئة، ولصار كوكب الشمس نقطة سوداء. يبدو لي أن وعياً جديداً يجب أن يولد من هذه المعطيات. لكن للأسف ليس الأمر كذلك.

مخاطر القرن

لا نريد أن ينسحب منطق الحركة التي تتحكم بالكائنات الحية على منطق مجتمعنا البشري بطريقة آلية. لكن يمكن أن نلاحظ أن هذا المجتمع يفتقر الى نظام يضبط حركته (كالدماغ)، خاصة في عصر تعدد وسائل الاتصال وتبادل المعلومات (التي يمكن أن نشبهها بالأعصاب) المسيطر حالياً. من المؤكد أن بعض الأنظمة ستضبط نفسها بنفسها، كالديموغرافيا. لكن فقدان العنصر الضابط يمكن أن يصبح مصدر خطر على مستقبل البشرية، على صعيد البيئة مثلاً.

كذلك تطرح زيادة عمر الإنسان مسائل جديدة تتعلق بتفاقم مشكلة الأمراض المستعصية. ليس من المؤكد أنه يمكن للبيولوجيا وللطب التوصل الى الحلول المنشودة. إن تمكنا من السيطرة على أمراض تقلص الجهاز العصبي، وعلى السرطانات، يمكن أن يزداد عمر الحياة الناشطة للمجتمعات البشرية

عشرين سنة؛ وهذا ما سيحدث انقلاباً في البنى الاجتماعية-الاقتصادية للمعمورة التي نعيش فيها.

أخيراً، لا شك أن الهوة الناجمة عن عدم المساواة بأشكاله المختلفة تشكل الخطر الأهم، خاصةً أن هذه الظاهرة تزداد مع تطور التكنولوجيات الحديثة. من المؤكد أن تأثيراتها بلغت من الأهمية أن عدد البلدان النامية التي تستفيد من حسناتها يتزايد باستمرار، لكن ليس من المقبول أن يقصي مجتمع القرن الحادي والعشرين مليار إنسان.

يمكن للعولمة أن تساعدنا على اكتساب هذا الوعي الكلي والاستشرافي. يمكنها أن تساعدنا على تجنب الفوضى وعلى السير قدماً نحو مجتمعات متحررة من «الحمم البركانية» التي تنتمي لزمن ماض، والتي تظهر ملامحها في الزمن الراهن



الجزء الرابع

العلوم والمعارف والاستشراف



I
الثورة الجينية والكائن البشري

لقد أصبحت تكنولوجيات الهندسة الوراثية متطورة بما يكفي لكي تفتح أمام الانسان إمكانية أن يختار بنفسه مواصفاته الوراثية. ان الانتقاء الطبيعي، كما يذكر ادولرد ولسون، لم يعد لوحده منذ الآن فصاعداً المحرّك للتطور، ولكن يبقى أن نعرف إذا كان الانتقاء الجيني سيحل محله، ذلك أن هذا الاستبدال لا يتعلق بالضرورة التقنية والعلمية، وإنما باختيار الانسان بالذات.

ان الامكانيات المفترضة لعلم الوراثة كانت بكل حال موضوع تضخيم إعلامي، فيما يتعلق بالمورّثات المعدّلة جينياً التي قُدّمت على أنها حل عجائبي لمشكلة الجوع، أو بالطب الجيني ومشاريعه غير المؤكدة. يرى جاك تستار أن الخطر الفعلي لعلم الوراثة يكمن في استعمالاته اليومية، لما ينتج عنها من امكانيات للسيطرة والتنافس في مجال تحسين النسل.

من ناحيته، يرى جيّاني فاتّيمو أنه يترتّب علينا معالجة المشاكل المتعلقة باستعمال علم الوراثة بطريقة سياسية، إذا كنا نود وضع ضوابط أمام السيطرة عليها من قبل قوى مطلقة الصلاحية أو من قبل أصحاب المصالح الاقتصادية.



1

هل ما يزال الانتقاء الطبيعي محرّك التطور؟

ادوارد ولسون

ان مسألة مستقبل الانتقاء الطبيعي، أي المكان الذي «يحتله» أو يُترك له، لم تعد تُطرح فقط في إطار الامكانيات الجديدة للتعديلات الجينية التي يجري تطبيقها على البشر. فلقد بدأت تفرض نفسها كسؤال جوهري بدءاً من الثمانينات، حين تطوّرت بشكل لافت التكنولوجيات العملاتية للتعديل الجيني للنباتات. وقبل أن نعالج المشاكل التي تطرحها تطبيقات الهندسة الجينية على الانسان، لا بد لنا من انعطاف بسيط بقصد التذكير بما اتُفق على تسميته في ايامنا المورّثات المعدّلة جينياً OGM والتساؤلات التي تثيرها.

المورّثات المعدّلة جينياً

ان التموين الغذائي العالمي يرتكز بنسبة 90% على ما يزيد بقليل على مئة نوع من النباتات. مع ذلك يوجد في العالم حوالي 250000 نوع من النباتات المختلفة، عشرون من بينها فقط تُستعمل بشكل دائم، وثلاثة أنواع بالتحديد -القمح والذرة والأرز- تتيح للانسانية مكافحة الجوع. من بين الـ 250000 نوع من النباتات الموجودة على الأرض، كل الأنواع أو كل البنى العضوية تمتلك امكانية إعطاء الجينات، ويمكن أن يتم تعديلها بفضل

الهندسة الوراثية. هكذا يمكن تحويل هذه النباتات الى نباتات تؤمّن محصولاً غذائياً عن طريق تحسين خصائصها. ان إدخال جزيئيات من الحمض النووي ADN ينبع نشوء تركيبات جديدة مغايرة، أكثر مقاومة للبرد أو للأمراض، أو قادرة على النمو بصورة أسرع وعلى امتلاك قدرة غذائية أهمّ.

لقد تطورت في السبعينات التقنيات المستعملة في إطار الأبحاث الوراثية. وفي الثمانينات والتسعينات أصبحت هذه التقنيات عملانية، قبل أن يُدرك العالم المضاعفات الممكنة لهذه الاكتشافات. على سبيل المثال أدخلت جينة من البكتيريا المعروفة بـ«باسيلوس تورانجيانسيس» bacillus thurengiensis الى صبغيّات الذرة والقطن وبعض أنواع البطاطا، تسمح بإنتاج نوع من المضادّ السامّ القادرعلى إبادة الحشرات المضرّة. لم يعد هناك من حاجة لاستخدام مبيدات الطفيليات، بما أن هذه النباتات أصبحت قادرة على إنتاجه بذاتها. ويمكن أن نسوق أمثلة أخرى من هذا النوع، وكلها تبرهن أنه بمكنتنا بعد الآن معالجة الأراضي الزراعية ضد الأمراض، دون أن نُلحق ضرراً بالمزروعات.

ان الامكانيات الضخمة التي تقدمها الهندسة الجينية سمحت لنا أن نذهب أبعد من ذلك بكثير. اننا نعرف أن نزرع جينة بكتيريا أخذت من قرد أو من سمكة في نبتة. إلا أنه غرَب عن بالنا أنه سيتم الاحتجاج على هذه الاكتشافات، وسوف تثير اعتراضات حادة. ولقد اعتبر كثيرون أنها ستُحدث في الوجود الانساني انقلاباً جذرياً، وبصورة مؤذية. الا أن المورّثات المعدّلة جينياً تمكّنت من الدخول دون صخب الى حياتنا اليومية وتمكّنت ربما من تبديل نظام الطبيعة. بدأت حركات الاحتجاج ضد هذه الصناعة تطل برأسها في منتصف التسعينات، لتنفجر فعلاً عام 1999، في الوقت المناسب حيث ارتبطت بالنبوءة القيامية لانتهاء العالم التي راجت في نهاية الألفية الأولى. لقد منع الاتحاد الاوروبي الحبوب المعدّلة، فيما طالب ناشطون راديكاليون بمقاطعة عالمية لكل المورّثات المعدّلة جينياً.

في الوقت الحاضر تتضارب آراء الناس والسلطات العامة جذرياً من بلد لآخر. فإذا كانت فرنسا وبريطانيا تعارضان بشدة استعمال المورّثات المعدّلة جينياً، فإن للصين توجّهاً داعماً الى حد كبير. وتدافع الولايات المتحدة والبرازيل والهند واليابان عن فكرة الاستعمال الحذر للمورّثات المعدّلة جينياً. لقد وعى الرأي العام، خصوصاً في الولايات المتحدة، هذه المشكلة متأخراً، ما ان خرجت «الهندسة» الجينية إلى الوجود. فبين العامين 1996 و1999 تفجّر فعلاً في أميركا عدد الأراضي الزراعية المخصّصة لإنتاج النباتات المعدّلة جينياً، إذ توسّعت المساحة من 3,8 الى 70,9 مليون أكر. وأكثر من نصف زراعات الصوجة والقطن اليوم معدّلة جينياً. وهذا الرقم هو 28 % بالنسبة للذرة.

مخاطر التعديل الجيني

هناك دوافع عديدة يمكن أن تثير القلق إزاء تطور العلم الوراثي. فخارج الدائرة المغلقة لبعض الفلاسفة والمفكرين، نجد الكثيرين ممن يتخوّفون – من وجهة نظر أخلاقية– من تعديل التركيبة الجينية. لا بد من الاعتراف بأن البشر أنشأوا على مرّ الزمن أنواعاً جديدة من النباتات والحيوانات، والأمر حصل منذ اكتشاف الزراعة. لكن هذه الابتكارات لم تعرف في اي وقت هذه السرعة المتزايدة التي نشهدها اليوم. فيما مضى كانت عملية الزراعة وتربية المواشي تحترم نمطاً تقليدياً، وكانت التعديلات تجرى على نباتات من النوع ذاته أو على الأقل من أصل واحد. أما اليوم فإن تهجين الجينات يتم بين أنواع شديدة الاختلاف. الى أين يمكن لهذا التطور أن يصل؟ ان المسألة لا تزال مطروحة من وجهة نظر أخلاقية.

ان من الصعوبة بمكان أن نقدّر التأثيرات التي يُنتجها استهلاك المواد المعدّلة جينياً على صحة الانسان. ومن المحتمل ألا يخلو هذا الاستهلاك من مخاطر. إلا أنه يمكن فحص هذه المنتجات الجديدة، كما يحصل لأي منتج

جديد يُطرح في السوق. ليس لدينا اليوم أي برهان يسمح لنا بالتأكيد على ان هذه المنتجات يمكن أن تُحدث تأثيرات مُفجعة؛ لكن الباحثين العلميين يتوافقون بشكل عام على القول أنه من الضروري اتخاذ أعلى درجات الحيطة والحذر.

يمكن ان تنقل الجينات المهجّنة من الزراعات المعدّلة الى أصناف بريّة تنتمي الى النوع نفسه حين تعيش هذه الأصناف جنباً الى جنب. ان التهجين الطبيعي وُجد بالتأكيد على مرّ الزمن. مع ذلك، لم يحدث أن طالت عدوى الأنواع المهجّنة أنواعاً أخرى بريّة. فالأنواع المدجّنة بالفعل هي بشكل عام أقل منافسة لمثيلاتها البرّية، ويمكن للجينات المتلاقحة منذ الآن أن تغيّر من هذا الواقع. لا يزال الوقت مبكراً لقول هذا الكلام، ولهذا السبب يقع على عاتقنا الحفاظ على مستوى عالٍ من الترقب.

ان الحبوب المعدّلة جينياً تساهم في تقليص مدى التنوع الحيوي؛ يمكننا بالتالي الكلام على الأضرار الجانبية. إلا أن هذه التأثيرات الجانبية لم تُدرس كما يجب. من هنا فإن جهلنا بالموضوع يفرض علينا إذن أن نحافظ على أعلى درجة من الحيطة كذلك.

ان الأشخاص المُدركين للمخاطر المحتملة للمورّثات المعدّلة جينياً يعتبرون أن في الأمر مسّاً جديداً بحريتهم وباختيارهم، ذاك أنهم يخشون أن تضلّلهم الشركات التي تسمح لنفسها باستعمال هذه الاكتشافات من دون ضوابط، وهم بالتالي يعيدون النظر بعصمة هذه التكنولوجيات عن الخطأ. بالنسبة للرأي العام، ان الهندسة الوراثية في الزراعة هي كالهندسة النووية بالنسبة للطاقة.

إزاء هذا الشك، يُطرح سؤال: كيف سيكون بمقدورنا تأمين الغذاء لمليارات من الأشخاص في السنوات القادمة؟ وكيف سنتمكّن في الوقت نفسه من الحفاظ على البيئة وعلى التنوع الحيوي دون أن يكون علينا الاختيار بين الحرية والأمن؟ لا أحد يستطيع إعطاء جواب على هذه الأسئلة. ان معظم

الباحثين العلميين، مثل رجال الاقتصاد يتوافقون على القول أن المنافع التي نجنيها من هذه العمليات هي أهمّ بكثير من المخاطر المرتبطة بها. وقد تكلم البعض حتى على «ثورة دائمة» قد تستمر لزمن طويل.

في العام الفائت، انضم 130 بلداً الى مبدأ منع استيراد المواد المهجّنة، تطبيقاً لما ورد في اتفاق كارتاجان. بل رُفعت توصية بإنشاء لجنة مهمتها القيام بحملة إعلامية للترويج للموضوع. في مواجهة ذلك، وافقت أكاديمية العلوم الأميركية وتبعتها الأكاديمية البريطانية وأكاديميات العلوم في أربعة بلدان أخرى (البرازيل، الصين، الهند والمكسيك) على تطوير الحبوب المهجّنة، مُصدرة توصيات تتعلق بتقدير المخاطر وتوزيع البراءات، ومشدّدة على الأرباح التي تجنيها من ذلك البلدانُ النامية.

المتمسة الوراثية والانسان

هل لا تزال التغيرات الوراثية تتم وفقاً لمبادىء الانتقاء الطبيعي؟ هل وضع تطور الحضارة حداً لتطور جيناتنا؟ بعبارات أخرى، هل أن الانتقاء الطبيعي لا يزال محرّك التطور؟ ان الجواب بكل تأكيد سلبي.

هناك أمر ثابت يفرض نفسه: اننا نشهد تعديلاً في توزيع وتواتر بعض الملامح العرقية مثل لون البشرة أو طبيعة الشعر، بقدر ما يتزايد عدد سكان البلدان النامية بوتيرة أسرع من البلدان المتطورة. في عام 1950 كان يعيش 68% من سكان العالم في البلدان النامية؛ في العام 2001 زادت هذه النسبة الى 80%. هذه التغيرات تحدث تعديلاً في تواتر الجينات القائمة؛ إلا أنها لا تؤثر بشيء على الطاقات الفكرية أو الأساسية للطبيعة البشرية.

إن الثورة الكبرى لا تتعلّق بهذه التغيرات للنوع، لأن لا علاقة لهذه التغيرات الانتقاء: ان التشابه بين سكان العالم يجد تفسيره من خلال حركات الهجرة والتلاقح، ولا يرتبط بأي حال بتطور حركيّ على الصعيد الكوني. يمكن لبعض التغيرات التي نلحظها على مستوى محلي محدود أن تكون

واقعية، إلا أنها مع ذلك لا تفسّر التطور الشامل للكائن الحي. توجد اليوم إمكانيات أكبر لتراكيب تتعلق بلون البشرة وبملامح الوجه وبالمواهب أكثر مما كان في الماضي: ان متوسّط الفرق بين الأفراد يتقلص أكثر فأكثر. وإذا تواصل الايقاع الحالي للهجرة وللتهجين لمئات أو آلاف الأجيال، فلربما يمكن إزالة الفروقات بين الأفراد.

ان التغيرات الوراثية، وبفضل القفزات التي تحرزها البيولوجيا الجُزيئية، لن تعود خاضعة للانتقاء الطبيعي بقدر ما هي مرتهنة للاختيار الاجتماعي. فالمعرفة الكاملة لجيناتنا الخاصة قد تتيح لنا سلوك اتجاه جديد في تطورنا. بالمقابل، إذا اختارت الأجيال الجديدة إفساح المجال أمام التنوع الجيني الذي كان قائماً في الماضي، فيمكنها اعتماد عدم التدخل. ان الامكانية المعطاة للكائنات البشرية في اختيار مواصفاتها الوراثية تشكل التحدي الفكري والأخلاقي الأكبر الذي عليها ان تواجهه.

ان الباحثين الذين يسعون لفهم الأسس الجينية للأمراض بدأوا بتكوين الخريطة الجينية. واستنساخ النعاج الذي أنجزه اختصاصيون في بيولوجيا التناسل فتح الباب أمام إمكانية إجراء تطبيقات على الانسان، في حال سُمح بذلك. بفضل برنامج «جينوم» سيكون باستطاعة اختصاصيي علم الوراثة فك جزيئيات الحمض النووي خلال بضعة سنوات. ويُجري علماء حالياً إختباراً يهدف الى التوصل الى امكانية عكس جزيئيات الحمض النووي. وما تخفي هذه الانجازات العلمية وتطبيقها المأساوي على نطاق واسع هو امتلاك الانسان للمقدرة الالهية: هكذا لن تُتاح لنا إمكانية اختيار تركيبة وظائفية بدل أخرى فحسب، وإنما انتقاء مميّزات تشكل جوهر الطبيعة البشرية بالذات، من بينها اختيار الانفعالات أو المواهب الابداعية. اذا توصل برنامج «جينوم» الى أهدافه، فإنه سيفتح مرحلة ثالثة في التطور الانساني.

لفترة امتدت لحوالي مليوني سنة، بقي الانسان جاهلاً للمميزات المجهريّة التي يتكوّن منها. وفي العشرة آلاف سنة التي تبعت ذلك، بقيت ظاهرةً

على سكان العالم الفروقات العرقية التي كانت تُعزى غالباً الى الفروقات في الظروف المناخية. وقد عرف البشر كذلك مرحلة من الاستقرار في الانتقاء الطبيعي. وتم القضاء على جينات متحوّلة تسبّب بعض الأمراض والقحط. هكذا مع انجازات الطب الحديث، دخل التطور الانساني في مرحلة ثانية. لقد تم اجتياز مرحلة جديدة؛ ويمكننا في الوقت الحاضر وبشكل متزايد استئصال العاهات الجينية. بمقدور الاختصاصيين اليوم استباق الأمراض. إلا أن مرحلة عدم الاستقرار التي يمر بها الانتقاء الطبيعي لن تذهب من دون شك بعيداً. انها لا تشكّل إلا المرحلة الثانية من تاريخ الانتقاء البشري، وهي مرحلة نصل الى نهايتها.

اننا نصل اليوم الى المرحلة الثالثة من هذا التطور. والتقدم الذي أحرزه علم الوراثة كان بطيئاً نسبياً في السنوات الأخيرة؛ ومع ذلك فإن هذا التقدم سيشهد تسريعاً، ذاك أن الرهانات الاقتصادية التي تدفع هذه العملية الى الأمام هامة جداً. إلا أنه قد يبدو محتملاً أن تميل الأجيال القادمة الى تفضيل وضعية محافظة جداً حول هذه المسائل، فترفض الانجرار وراء هذه الحركيّة، لكي تحافظ على المميّزات الأساسية للجنس البشري.



2
من الخدعة الجينية الى المستند الجزيئي[1]
جاك تستار

انطلاقاً من واقع التقنية العلمية في زمن محدّد، يمكننا أقلّه تبيان طريقتين متعارضتين لتوقّع مآل العالم والاستدلال على مساره. الأولى تركّز على الوعود الجميلة التي أطلقها الخطاب العلمي الذي يجعلنا نحلم بمجتمع أكثر سعادة وسلامة وحرية. في المقابل، تواجهنا صورة أخرى تزرع الشكوك حول التقنيات وتقصيرها ومخاطرها الصحية والاقتصادية والاجتماعية، وترسم لوحة سوداء تشتمل على كل المصائب التي ستحل بالعالم في المستقبل. وما بين هاتين النظرتين الاستشرافيتين المتعارضتين تتسلّل محاولات كثيرة توفيقية تفوح منها رائحة الحكمة.

إلا أن اللجوء الى عملية استباقية بالقول أن الحقيقة توجد ضمن مختلف الحالات الممكنة في الوسط وليس على طرفي النقيض لا يرتبط إلا بتطبيق القاعدة الاحصائية. ان هذا التشخيص يبعث على الارتياح، لكنه يعطّل القضية أيضاً كوننا لا نُستنفر إلا من أجل القضايا الخطيرة. ولا يمكننا تبرير هذا الموقف المتراخي الذي يُصوّر على أنه معتدل، إلا إذا تشابكت خيوط

(1) هذه المداخلة عنوان Du bluff génétique à la police moléculaire قُدّمت في 15 أيار/مايو 2001 أثناء الجلسة الخامسة عشرة لـ«محاورات القرن الحادي والعشرين»، ونُشرت في مجلة Futuribles (عدد 226 تموز-آب 2001).

العلوم التقنية المتنوّعة لتشكّل بنية تكنولوجية تطبع كل حالة تجريبية وتمتد إلى كل أنماط الحياة. وأكثر من ذلك، ان الموقف الوسطي يجرؤ على اعتبار نفسه معقولاً، في الوقت الذي يريد أن يتجاهل أن كل الفرضيات المتنافسة لا تمتلك الاحتمال ذاته في التحقق: إضافة إلى ما يمكن أن تحققه، تضع كل تكنولوجيا في الميزان مقدرتها على الاستجابة لحاجة اجتماعية أو مقدرتها على إنشاء هذه الحاجة. من هنا علينا أن نعتبر واقعياً الاستباق الذي يأخذ بعين الاعتبار أكثر من غيره القوى القادرة موضوعياً على تنشيط أو ايقاف وضعية متحرّكة.

ان هذا الأمر ينطبق على التطبيقات الجينية كما ينطبق على التعديلات المناخية، وهذا المنهج العلمي يختلف كثيراً عن المنهج القائم على التمسك بثقة لا عقلانية بالبشر أو بالقدر. من هنا الحجة القاطعة بأن الأسوأ لم يحصل بعد، بالرغم من التكهّنات المُنذرة بالسوء التي تواكب كل اكتشاف كبير، والدعوة إلى ابتكار وسائل قد لا تخطر بالبال شبيهة بالحلول السحرية، والإلحاح على مراقبة مصير الانسان بكيان ورقي، والتأكيد على أن يكون العلم محايداً وإنقاذياً. بهذه الطريقة يبعث الخبراء والسياسيون إلى المجتمع رسائل ورعة ومشجّعة، وفي الوقت ذاته يثورون على «عودة اللامعقول»، لأن قلة من المواطنين يرفضون مبادىء التقنية العلمية.

ما هو واقع وبُعد الثورة الجينية؟ لنرَ أولاً بإيجاز ما هي حالتها الآن.

خديعة السيطرة الجينية

نشهد في الوقت الحاضر، وتحت غطاء الثورة الجينية، خلطاً بين خريطة الجينات البشرية وطرق تحديد الحمض النووي(*)، والتعديلات التي تجرى على جينوم الكائنات الحية (نقل خلايا، مورّثات معدّلة جينياً) أو على الخلايا

(*) الحمض النووي ADN (acide désoxyribonucléique) هو المادة الأساسية للصبغيات التي تجتمع في جينات تحوي معلومات ومواصفات مختلفة من شخص لآخر، ومجموع الجينات يشكّل الجينوم.

المُصابة (العلاج الجيني) أو كذلك التقنيات التي لا ترتبط بأي شكل بتقدم علم الوراثة مثل التلقيح بواسطة الانبوب أو الاستنساخ.

ان خريطة الجينات البشرية تقوم على وصف التركيبة الدقيقة لجزيئية الحمض النووي. ويدّعي العلماء أنهم أنجزوها منذ فترة قصيرة، إلا أنهم يبقون غير قادرين على إحصاء الجينات، تلك الجزيئيات من الحمض النووي التي تكون مسؤولة عن نشاطات محددة. لا بد من الاشارة الى أن العلماء قدّروا عدد الجينات بـ100000 عام 1999، ثم بـ30000 عام 2000، ليرتفع مجدداً الى 60000 تقريباً عام 2001... ذاك ان إنجاز خريطة الجينات البشرية اقتصر على التركيبة التكوينية للجزيئة، وأنه بالرغم من الهالة التي تحاط بها الأبحاث الوراثية، لا نزال بعيدين عن اكتشاف وظيفة (أو وظائف) مكوّنات الحمض النووي.

من هنا لا تعتبر الجينات بالنسبة للكثيرين إلا كيانات احتمالية. لكن التضليل يبدأ مع إحاطة برامج «الجينوم البشري» بهالة دعائية، لأن تكوّن بنية الجسم الهيولي الذي تنتجه الجينات، ليس مدوّناً في السلسلة الجينية، كما هي الحال مع الجسم الهيولي بريون. من هنا يصبح مؤكداً أن الجينوم لا يمتلك برنامجاً، بل مجموعة معلومات فقط، وأن معظم خصائص البنية الخارجية أو المرَضية تنجم عن التداخل بين المعلومات المتعددة وعن عناصر كثيرة غريبة عن الجينوم.

ان طرائق التعرّف الى كل جزء من الجينوم تتمتّع بفعالية كبرى. من هنا فإن العدالة تلجأ اكثر فأكثر الى «العلامات الجينية»، وان الطب يقدّم تشخيصاً للأمراض انطلاقاً من عيّنة حمض نووي عائدة لأحد الأشخاص. ان تحديد خصائص الحمض النووي، سواء استُخدم كدليل في القضاء أو في التشخيص الطبي، هو التطبيق المنطقي للتشريح الجزيئي.

مع ذلك، حين يتعلق الأمر بالتشخيص، فإن نتيجة الفحص تخضع لتفسيرات متعددة ما أن تكون العيّنة الجينية خارج النظام الأحادي

للجينات. ذاك أن هذا النظام الذي يفترض أن جينة -جينة واحدة فقط- هي المؤثرة على ميزة محدّدة -واحدة فقط- هو نظام لم يتم إثباته إلا نادراً. من هنا فإن التشخيص ينفتح دوماً على أكثر من احتمال، لأن العناصر المشتركة بين الجينوم والبيئة ليست معروفة بأكملها، وان التداخل المعقّد يضاعف الشك في الوصول إلى النتيجة الوحيدة المؤكدة. لهذا السبب يعتبر الطب التكهّني عملاً مقروناً بالتخيّل. وهو يعتمد على مشاهدة الظواهر أكثر مما يعتمد على الفهم الفيزيولوجي، كملاحظة وجود مؤشر جيني[3] في جينوم أحد الأشخاص، أو ملاحظة أن هذه الوضعية الجينية تؤدي بنسبة معيّنة إلى تلك الميزة لدى مجموعة من السكان. ان الطب التكهّني هو إدارة الجهل التي نقوم بها انطلاقاً من احصائيات تتمتّع بالمصداقية. انه ينطوي على الرياء لأنه ينادي بـ«ترتيب خاص» في الوقت الذي لا يمكن لممارسته إلا أن تؤدّي الى فعالية جماعية. انه يفرض تدريجياً على كل شخص ان يتصرف بشاشة وكأنه ناج من الموت، ولا يكون أبداً واثقاً من ضرورة تصرّفه ما دامت الحياة ميداناً لتطبيق حساب الاحتمالات.

إننا نعلم أنه في أميركا، يوافق أشخاص صُنّفوا على أنهم «عرضة للمخاطر»، وبتدبير وقائي، على بتر أعضاء معرّضة للمرض كالثدي والمثانة، وأنه في كل أنحاء العالم تتهيّأ شركات التأمين وشركات صناعة الأدوية للتعامل مع هذه الأسواق الجديدة للصحة الاحتمالية. لكننا نتحاشى الإقرار بأن هناك منحى ما للتطور قد مُني بالفشل، حين يتطور الطب العلاجي، أي الذي يداوي، إلى طب تكهّني أو وقائي، أي الطب الذي يتنبّأ ويسجّل كل شخص كمريض في خانة معيّنة. لقد تم اختراع العلم لكي نعرف الأشياء، ولكي نرسي اليقين، وإذا بنا لا نتوصل بفضل العلم إلا لاضفاء هالة علمية على الشك. هل يكون الانسان منذ البدء قد ضلّل نفسه حول الامكانيات

---

[3] يمكن أن يتعلق الأمر بجينة عاطلة أو بجينة غير موجودة أو لمورثات تركيبة مختلفة قياساً على التركيبة المعتبرة «عادية»، أي الموجودة بشكل شبه دائم.

الفعلية للعلم؟ هل يكون فقط قد تناسى أن المعرفة تقوم بالضبط على رصد الاحتمالات بشكل أفضل، دون القضاء على مذهب الاحتمالية(*)؟ ما نراه هو أن المحصّلة لا تتلاءم كثيراً مع الادّعاءات المهلّلة بالنصر للاختصاصيين الذين يتشدّقون بالتوصل إلى «التحكّم بالكائن الحي» أو بالنفاذ إلى «أسرار الحياة»، في الوقت الذي يقف الجمهور المفتون ليطالب بنتائج أكيدة ونهائية.

ان المورّثات المعدّلة جينياً تشكّل خطوة إضافية في مسيرة التحكّم: لم يعد الأمر يقتصر فقط على تحديد طبيعة الجينوم، وإنما العمل على تعديله بإضافة جينة مفيدة. وربما تكون صعوبات تحديد مثل هذه الجينات التي تميّز «الإنسان المتفوق» هي التي تقف في وجه خلق إنسان معدّل جينياً. ان التسمية الجينية للإنسان المتفوق قد تشكّل تحدّياً للأخلاق، وللعقل أيضاً. من هنا فإن المورّثات المعدّلة جينياً لا توجد في الوقت الحاضر إلا لدى النباتات والحيوانات أو العضويات المجهرية، اي كل الأشكال الحية التي استأثر الإنسان بالسيطرة عليها من أجل إفادته الحصرية، والتي يرغب في أن يستغلّها إلى أقصى حد.

حين نلجأ الى تعديل المورّثات الجينية فإن القصد هو زيادة الانتاجية لدى الحيوان أو النبات، أو تحفيز مقاومته لأعداء طبيعيين أو صناعيين، وكذلك إلزامه بتصنيع مواد مفيدة للانسان. وأي إعلان بسيط عن مشروع إنجاز هذا النوع أو ذاك من المورّثات المعدّلة جينياً يُعتبر من قبل الجمهور نجاحاً جديداً. ان الواقع اليومي يُغرقنا بأنواع من النباتات تقاوم الجليد أو الطفيليات، أو مخصّبة بالفيتامينات، أو حتّى منتجة للنفط، وكذلك بحيوانات واهبة للأعضاء أو تفرز أجساما هيوليّة إنسانية في حليبها. لكن الحقيقة للأسف هي أقل مدعاة للانشراح، لأنه علينا أن نلحظ جيداً فيما لو نظرنا أبعد من النقاشات الاجتماعية والاقتصادية أو تلك المتعلّقة بالصحة

(*) الاحتمالية [illegible]: مذهب يرى أن لا سبيل لبلوغ اليقين، وأن كل ما يمكن بلوغه هو احتمال أو رجحان (المترجم)

العامة، أن المكتسبات المُعلن عنها لم تتحقق في أي وقت: ما من نبتة أو حيوان معدّل أثبت أنه قادر على تحسين الخدمات التي يفيد منها الجنس البشري بصورة ملموسة وثابتة وقابلة للاستمرار.

انه إذن ضرب من الخديعة يوهمنا بأن الطبيعة أصبحت تحت التحكّم الجيني؛ وهذا الموقف من قبل الصناعيين وخبرائهم، بدعمهم السياسيون وأصحاب البنوك ووسائل الاعلام، هو موقف يثير السخط والقلق. أمّا السخط فمردّه إلى أنّ الفعالية المستقبلية للمورّثات المعدّلة جينياً مهما تطورّت فلن يعرب عن بالنا أنّها فُرضت قبل تقديم البرهان، ليس على مخاطرها فحسب، وإنما على فوائدها كذلك. وأما القلق فلأن موقف السلطات العلمية والسياسية يوحي بهاجس ايديولوجي يقضي بالإيمان ويفرض الإيمان بالتحكم الجيني، وهو هاجس يقارب التزوير وانعدام المسؤولية. كيف لنا أن نتوقّع المستقبل بهدوء حين تمارَس الإرادة التكنولوجية قبل التثبّت العلمي الذي يقتضي اللجوء اليه لتبرير العمل؟ ان المؤسسة الجينية التي تتلاقى مع مصالح جماعات الضغط الكبرى تهيء مشروعاً للقرن الحادي والعشرين تفرض فيه «التطور» بقوة الأكاذيب والأمر الواقع.

من المفيد أن نلاحظ أنه وخلافاً للحيوانات والنباتات، يُعتبر الجهاز العضوي الدقيق أو خلية الزرع المعزولة ملائمين للمعالجة الجينية. كل شيء يجري وكأن تعقيد الكائن الحي المتعدد الخلايا لا يتلاءم كثيراً مع الآلية البسيطة التي تمكّن من التحكّم بجهاز عضوي عن طريق تعديل خلاياه. مع ذلك فإن «المعالجة الجينية» حققت مؤخراً نجاحها الأول حين تم نقل جينات استُخرجت من خلايا نخاع أطفال مرضى خارج الجسم ثم أعيد حقنها. وما قامت الحملة الدعائية اللاحقة بإخفائه هو أن الموضوع كان يتعلق بمعالجة للخلايا انطلاقاً من مورّثات معدّلة جينياً داخل أنبوب، وهي وضعية يصعب تصوّرها في إصابات مرضية أخرى، وهي بالتالي تُثبت أننا نعرف كيف نحصل على النتيجة المطلوبة بإدخال جينة في خلية منعزلة.

وليس في تركيبة عضوية معقّدة.

يمكننا أن نستنتج بصورة مؤقتة أن علم الوراثة لا يمتلك حتى الآن الوسيلة المباشرة لمعالجة البشر، إلا أنه يطوّر بسرعة وظيفته التشخيصية انطلاقاً من محدّدات الحمض النووي.

ما الفائدة من علم الوراثة؟

ليس من الجدية بمكان أن ندّعي بأن تطور التقنيات الوراثية هو أمر مستحيل. ربما نتمكن من التوصل الى مورّثات معدّلة جينياً تكون مطواعة، والى معالجاتٍ جينية ذات فعالية. لقد حاولنا الى الآن أن نبرهن أن الهالة الواهمة التي أحيطت بعلم الوراثة هو عنصر حاسم في الآتي الذي ينتظرنا. يبقى أن نتفحّص ماذا يمكن أن ننتظر جدياً من عملية تطور التكنولوجيات الحاصلة، والعودة الى التكهّن الذي هو النموذج الحقيقي لطب الغد. ذلك أنه ولأسباب تتعلّق بالمنطق الطبي وبالعناية الصحية وبهاجس تحقيق الهناء والرفاهية، يقتضي الحس السليم أن يتمتع كل واحد منا ببنية صلبة بدل الحاجة الدائمة الى مساعدة طبية فعّالة تعتني في كل مرة بأعضاء مختلفة من جسمه. ومن ناحية أخرى لقد تم إثبات أن النوعية البيولوجية لكل بنية ترتبط أساساً بتركيبتها الجينية، حتى لو كانت ظروف تطورها تحدث بعض التغيّرات في الجينوم البشري. من هنا فإن المنطق يجعلنا نعلن أن الجهد الصحي الأساسي يكمن في العمل على ولادة أطفال يتمتعون بجينوم «سليم»، أي الأقل عرضة للاصابة بالأمراض. وهذا يخدم مصلحة الفاعلين في المجال الطبي (اختصاصيو علم الوراثة والبيوبولوجيا والأطباء) ويؤمّن مصالح صناعة تكنولوجيات علوم الحياة أو الصناديق الضامنة، كما يخفّض من المحسومات التي يدفعها الأهل في المستقبل.

هكذا من المعقول أن يتّجه اهتمام الطب تدريجياً نحو الوقاية بفضل الاصطفاء الجيني للأشخاص أولاً، ومن ثم نحو تحديد الشروط الفضلى

لإطالة العمر. لأنه وبالرغم من أن تكوين وانتقاء كل الأطفال سوف يتم مستقبلاً في المختبرات، فإنه لا بد من المراقبة والاعتناء بأي خلل قد يطرأ، وهو ما يتميز به الكائن الحي. ولقد باشرت بعض مجموعات تصنيع الأدوية الاستثمار في انتاج برامج للإدارة الصحية تمكّن من تشخيص البيئة الطبيعية والاصطناعية الأكثر ملاءمة لكل جينوم. ان اكتشاف التأثرات الجينية لكل الأمراض، بما في ذلك الأمراض المعدية، يتحول الى اعلان عن المسبّبات الجينية المصمّمة، كما لو أن الحالة المرضية لا ترتبط بالظروف الحياتية بقدر ما ترتبط بقدرية مدوّنة في الجينوم. من هنا فإن الدول تعزّز سياسة تحقيق الظروف الحياتية الجيدة، فيما تفرض الصناعة وصفات فائضة غير ضرورية وتفيد شركات التأمين من حقها في الضمان القائم على الاحصائيات.

بفضل دراسة الجينوم، يتحول كل كائن بشري الى مريض محتمل يجهل خطورة حالته، ويصبح إذن هدفاً دائماً للصناعة الصحية. ففي الولايات المتحدة يخضع كل مولود جديد الى ما معدّله خمسة فحوصات جينية، ويصل الأمر الى عشرين اختباراً في بعض الولايات. تبلغ كلفة كل تركيبة مؤلفة من ثلاثة اختبارات جينية 25 دولاراً، أي أقل بعشر مرات مما كانت عليه التكلفة منذ ستين. لكننا بالطبع سنحصل على فعالية أكبر لو تمكنّا من اجراء مجموعة روائز في الوقت الذي نستطيع أن نختار الجينوم «الملائم» ورفض غيره، أي في الوقت الذي يلي عملية التلقيح مباشرة.

ان القدرة المعيارية لفرز الأجنّة تعود الى تنوع تكوينات الجينوم الجنينية المتوالدة من زوجين. فلو أنجب رجل وامرأة مليارات الأطفال سيكون هؤلاء مختلفين في جزيئة ما من الحمض النووي، ما عدا في حالات التوائم الحقيقية كلياً وهي حالات نادرة. ان عملية الانجاب المفتوحة على كافة الاحتمالات تبيّن عبثية عمليات تحسين النسل التي انطلقت في مطلع القرن العشرين، لأن هذه العمليات كانت تدّعي تحسين البشرية من خلال اختيار الأشخاص الواهبين، في الوقت الذي لا يتكوّن جينوم كائن جديد إلا عند

عملية التلقيح فقط.

اني أعتقد بأن الطب الوراثي سيتّجه أكثر فأكثر نحو اصطفاء الأولاد في البويضة، وهي استراتيجية تتطلّب مضاعفة الخلايا الناضجة للعملية الانجابية. وإذا كانت خصوبة الأزواج البشرية والثدييات بشكل عام ضعيفة نسبياً قياساً بمجموعات حيوانية أخرى (الأسماك أو الحشرات مثلاً) فإن ذلك يعود الى خصائص عديدة متعلقة بتكوين الخلايا الجرثومية الناضجة (انتاج الخلايا لدى الجنسين) وبالتلقيح وبالنمو.

بالطبع ان النمو الجنيني في الجسد الأنثوي يحدّد بشكل قاطع (من 1 الى 15 حسب الأنواع) عدد الأجنّة التي تنمو في آن واحد. ونحن نعرف أنه لدى الجنس البشري يمكن أن تنمو التوائم بدون خطورة في بيئة طبية ملائمة. وهكذا فإن نصف الأولاد المولودين من تلقيح اصطناعي ليسوا بتوائم حقيقية. يبدو أن هناك آليات تحدّدت بفعل التطور الطبيعي لها تأثير على عدة مستويات، هي التي تحدّ من الانتاجية الانجابية لدى الثدييات، وبصورة خاصة لدى الجنس البشري. ففي ما يتخطّى مدة الحمْل، يتعلق الأمر بعدد البويضات التي تنتج عن التلقيح، أي بتواتر وكميات الخلايا الناضجة المتاحة. نلاحظ لدى الذكر فائضاً من الخلايا المنتجة لأن الرجل ينتج مائة مليون من الحُوينات المنوية يومياً، وهو فائض لا فائدة له طبيعياً لأنه يختصر بشكل قاطع في التلقيح الاصطناعي الذي لا يحتاج إلا لحُوين واحد لإخصاب بويضة. أما العوائق المتعددة فتأتي من جهة الأنثى لتضع حدوداً للتناسل. نذكر من بين هذه العوائق:

- عدد البويضات القابلة للاخصاب: ان المبيض الأنثوي يحتوي ما بين 6 و7 ملايين بويضة ينجو منها من التلف ما يقارب 300 أو 400 قبل أن تتعرض لإمكانية التلقيح.
- فترة الخصوبة التي تمتد من سن البلوغ الى فترة انقطاع الطمث، وهي فترة تمثل إذن أقل من نصف عمر المرأة.

- فترات الخصوبة الدورية داخل الدورات الشهرية، حيث تحتل إمكانية الاخصاب أقل من 20 % من الفترة الخصبة، أي ما يقارب 5 % من حياة المرأة.
- عدد الأجنّة المسموح للحمل، كما ذكرنا، وعدد الأطفال الذي يمكن لوالدة واحدة أن ترضعهم وتهتم بنشئتهم.

هكذا نرى أن قاعدة الهدر والتقييد تتحكّم بالانجاب، بالأخص لدى الجنس البشري، وأن هذه العمليات الطبيعية تتلاقى بشكل واسع الى درجة أنه يمكننا أن نتساءل إذا ما كانت تتلاءم مع ضرورة التطور الطبيعي. وهنا لا بد من الملاحظة أنه إذا كان بإمكان المرأة أن تنجب ملايين الأطفال، فإن بعض الأزواج المحظوظين يمنعون الانجاب لدى أزواج آخرين عن طريق الحد من وصولهم إلى الموارد المتاحة. ان التقييد الذي يُفرض على الجميع يؤسس لنوع من ديمقراطية جينية يكون من نتائجها الايجابية الحفاظ على التنوع البيولوجي ومضاعفته، كما يؤمّن للنوع إمكانيات البقاء في ظروف خاضعة لاحتمالات غير مؤكدة. لنلاحظ أن الانجاب المعروف بـ«الاصطناعي» يدعّم عملية التنوع الجيني بإتاحة المجال أمام أزواج يشكون من العقم بالاسهام في بناء الجيل القادم. في المقابل ان اصطفاء الأجنّة من قبل علماء الوراثة سرعان ما سيصبح الوسيلة من أجل الدفع باتجاه تقييدات اعتباطية للتنوع البشري. هل بإمكاننا الاعتقاد بأن فرز الأجنّة، وهو موضوع استثمار كبير في المجال الطبي، سيبقى مقتصراً على «الاصابات المرضية التي تتسم بالخطورة» والتي لا تصيب إلا طفلاً من أصل ألف؟

لنتخيّل أنه بإمكاننا أن نخلق عدداً كبيراً من الأجنّة لدى كل زوجين، بقصد اختيار طفل واحد. هذا التوجّه في استخراج «الأفضل» من بين القاعدات الزوجية الجينومية سيجلب الكثيرين من دون جدال، لأن كل والد سيجد نفسه أمام حرية اختيار وريثه من بين مجموعة من الأطفال المحتملين كما لو أنه كان خصباً لآلاف السنين. ويمكن أن نقارن هذه العملية بالاستنساخ

الذي لا يزال يُعتبر عملية محافظة الى حد كبير، ونتساءل حينها عن المُغريات المرتبطة بهذين النموذجين من التحوّل: نحو الشبيه أو نحو المثال. ما من شك في أن المجتمع سيرفض الأنانية التي تؤدي الى استنساخ تنقصه الجودة ليفضّل تنقية الجينومات.

ومع ذلك فإن من بين نتائج عملية فرز الأجنّة بروز تعارض مع التنوع البيولوجي بسبب اعتباطية المقاييس المعتمدة للاختيار وارتباطها بالجمالية والتنافس الاجتماعي والنقص في المعارف، وهي عوامل سوف ترسي قواعد ظرفية تحل تدريجياً مكان الموارد الجينية التكوينية. لن نفصّل هنا الوسائل التقنية التي ستجعل ممكناً تعميم فرز الأجنّة بصورة شبه كاملة، وسنكتفي فقط بتعداد المراحل التي تشكّل استراتيجية التشخيص الوراثي ما قبل الزرع :(DPI) diagnostic génétique préimplantatoire

- الحد من ارهاق الزوجين:

اننا نعرف كيف نقتطع خُزعة من قشرة المبيض الغنية جداً بالحويصلات الفشائية، خاصة لدى المرأة الشابة، ونحفظ هذه العيّنة من أجل تلقيحات لاحقة بواسطة الأنبوب. هكذا نكوّن احتياطياً من الخلايا الأنثوية الناضجة الى جانب خلايا ذكورية، فيُقتصر بذلك أخذ العينات من المبيض على مرة واحدة، بدون أي مراقبة مستمرة ولا حقن هورموني.

- انتاج عدد كبير من الأجنّة:

بقدر ما يكون باستطاعتنا تحويل الخلايا الأنثوية التي تحتويها الحويصلات الفشائية الى بويضات ناضجة، يمكننا توليد أجنّة بالعشرات. ولقد بيّنت ابحاث أجريت على أنواع حيوانية كثيرة إمكانية نجاح هذا المنهج الذي يتيح الحد من عوامل تلف الخلايا الأنثوية إذا ما حُفظت في ظروف طبيعية ملائمة. من الممكن أن تنمّي الخلايا الأنثوية داخل جسم حي، ربما لدى أنثى تنتمي الى نوع آخر، لكننا سنُحسن قريباً زرعها بواسطة الأنبوب بغية الحصول على بويضات ناضجة صالحة للاخصاب.

- اصطفاء الأجنّة ذات «النوعية الأفضل» من الناحية الجينية:

ان العدد الكبير للأجنّة المتوافرة يبرّر كثرة الاختبارات الجينية التي تتيح تخطّي مسألة «الأمراض المصنّفة خطرة» الى تحديد استعدادات التعرّض المفاجيء لآفات متنوعة، بل لاحتمالات التشوّه الجسدي أو العقلي. ان العدد المحدود للخليات البلاستولية(*) لدى الأجنّة في مراحل تكوّنها الأولى لا يؤدّي الى الحد من الاختبارات، لأنه باستطاعتنا مضاعفة عدد الخلايا قدر ما نشاء أو إخضاعها الى اختبارات متشعّبة قادرة على التعرّف الى عدة تركيبات للحمض النووي في خلية واحدة.

- تحويل الجنين المختار الى طفل:

حتى لو كانت حظوظ الولادة بالنسبة للأجنة المزروعة في الرحم ليست في ازدياد (10% تقريباً اليوم)، فإن الاستنساخ الجنيني المبرّر طبياً يجب أن يؤمّن ولادة طفل إثر كل تشخيص وراثي ما قبل الزرع (DPI) شرط أن تحفظ نسخ مبرّدة من الجنين المختار من أجل نقلها لاحقاً. أن نجعل طفلاً يولد من كل جنين، هذا ما يرمي المصالحة بين البيولوجيا الأخلاقية والتوالد الاستنساخي.

بعض المسائل الخطيرة المُستجدة

هل أن سيناريو كهذا يمتّ الى الخيال العلمي، حين يعيد توليف تقنيات لحلقت أو هي في طريقها للتحقق، لوضعها في خدمة استيهامات جماعية تغذّي مصالح مهنية؟ هل ما زال اصطفاء كائنات بشرية عن طريق اختيار الجزيئة الفضل ينتمي الى «الطب التكهّني»؟ هل يوجد فرق حقيقي بين الاختيار الافرادي للأطفال ضمن إطار خبرة أحادية والاختيار الذي تقترحه دولة راعية في إطار «الجينوم الطبيعي»؟

ها قد أتى زمن علم النسالة المرن والتوافقي والنافع. مع تبدّل نموذج

(*) خليات تتولد من انقسام البويضة في المراحل الأولى من تكوّن الجنين.

التوالد، فإن كل والد يمكنه اختيار أجمل أطفاله المحتملين من بين مئات الأجنّة ذات المواصفات المعروفة. يمكننا الاستمرار في جهل عدد جيناتنا، فهذا لن يمنعنا من أن نربط هذه التركيبات للحمض النووي بتلك المواصفات العائدة للأشخاص وأن نستنتج من ذلك قواعد إحصائية. ان هذا الموقف يذكّرنا بموقف المعارف التقليدية التي كانت تقيم علاقات سببية بين بعض السمات المرئية وبعض المخاطر. إلا أن النظر الى هذه المواصفات الحميمية والمتّسمة بالذاتية الى حد كبير في الجينوم على أنها نقطة مرجعية، يقود الى تركيبة مقلقة لوضعية كل فرد.

وكما يرى جاك كوهين، وهو عالم أميركي يعتبر رائداً في هذا «الخلط» الوراثي، سنكون لنا قريباً «الفرصة» في إمكانية اختيار قامة أطفالنا وبدانتهم ولون شعرهم وسحنتهم وحتى حاصل ذكائهم. هل يكون تبدّل الكائن الحي الذي سوف يحول دون تطابق كثير من الناس المحتملين مع طالعهم الجينومي هو الذي سيتحوّل الى المساحة الأخيرة للحرية؟ وإذا كان الصناعيون يتسامحون مع مشاريع التشخيص الوراثي فلأن الكمال غير موجود. انها مشاريع لا تجذبهم إلا إذا قلّصت من حدود الطب الوقائي.

كثيرة هي الأسئلة الهامة التي تُطرح أمامنا فيما يتعلق بالخصائص الذاتية للطفل المصنّع، وبمستقبل مواليد المحاولات العلمية الفاشلة، وبالحق في الغيرية للأطفال الذين يولدون من مجامعة طبيعية. هناك خطر أساسي ينجم عن استبدال عنصرية الجينات بالعنصريات البائدة التي كانت تعتمد على لون البشرة أو على أصل البشر، وأن نجعل هذه العنصرية الجديدة تحتمي بشعار العلم. بالإضافة الى هذا البعد الخارق الذي تحاط به العملية الوراثية، والذي لا يجتاح العلم والطب فحسب، وإنما الثقافة وعالم الخيال والسياسة كذلك، هناك مفهوم لمعيار ولاستعمال الكائنات البشرية يفرض نفسه في القانون: يمكننا تصنيع أجنّة لاستخدامها في الأبحاث، أي أن نخلق كائناً حياً والهدف في النهاية تدميره (ذلك كان موضوع مشروع وزاري لإعادة

النظر في قوانين الأخلاقيات الحياتية في فرنسا، والذي رُفض في النهاية)؛ يمكن للولد المعاق منذ الولادة أن يحظى بتعويض، بناء على الحق في الأ يولد أو أن يولد «طبيعياً» («قرار باروش»، نوفمبر 2000).

انه لمن العبث أن نقوم بتصحيح خلل بعض الأجنة الذين أُنتجوا من جينة معيّنة، لأن لدينا الامكانية في الحفاظ على جنين توأم «طبيعي». من هنا فإن التطهير الجيني يتم وفق قوانين المجتمع الليبرالي الذي يجعلنا نقبل أو نرفض التكوّن الانساني في البويضة بناء على الاحتمالات التنافسية. وسيأتي زمن نهتم فيه بتحسين النوع بأن نضيف اليه مواصفات مستجدّة. ولكن من أجل أية مواصفات نوعية؟

ان أكثر ما يُقلق في موضوع السيطرة على وضعيات الجسم هو عجزنا عن إنجاز السيطرة المطلقة التي نسعى اليها في كل وقت. لا يبقى أمامنا حينها إلا المغامرة التي يمكن أن نسمّيها التجربة الانسانية والتي يُخشى ألاّ تكون قابلة للانعكاس. ولا يمكننا إيقاف هذا التطور على مستوى المختبرات، لأن الرهانات سياسية وإيديولوجية أكثر مما هي علمية.

ان الخوف من توليد طفل معاق هو خوف سحيق ومعقول، ولا يوجد أي تعريف يحدّد الاعاقة حين يرتبط موقع كل واحد في المجتمع بتلازمه مع نموذج مجرّد و«تنافسي». هكذا فإن البحث عن الطفل «المثالي» لا يُعتبر أمراً مستجداً إلا لأن تحققه بات ممكناً. ولقد بدأ نوع من التنميط الثقافي للبشر في المجتمعات الصناعية. وإذا كان صحيحاً ان الشخصية هي في آن حصيلة الوراثة الجينية والمحيط الخارجي والاجتماعي (الموروث والمكتسب)، فإن تلاقي بعض الجينومات الذي أصبح ممكناً بفضل التشخيص الوراثي ما قبل الزرع (DPI) سوف ينضم إلى العولمة الثقافية للسير باتجاه استنساخ مجتمعي حقيقي. بعد الآن سوف يتواصل تطور الانسان عن طريق الثقافة والتنمية النفسية. ذلك أن الأبحاث في علوم الحياة تتقدم انطلاقاً من دراسة الجهاز العضوي (الفيزيولوجيا) وصولاً إلى الجزيئيات، أي أنها تتموضع بينها

الثقافة تتحول. لكن العامل البيولوجي هو كذلك ينحو إلى العولمة، ما أن نُصنّف الجزيئيات ونضع لها سلّماً تراتبياً ونختارها وفق الأهمية التي نعطيها لها، كما يحصل مع الجينات.

ربما يكون مستقبل علم الوراثة أقل عظمة مما نوحي به اليوم هيبته العلمية وهالته القُدسية. فإذا لو اقتصر الطب الوراثي بكل بساطة على «خلط» الجزيئيات، وهو أمر نخشى عواقبه؟ وكما يقول هانز جوناس، «إن التهديد الفعلي الذي تحمله التكنولوجيا المبنية على العلوم الطبيعية لا يكمن في وسائلها المدمّرة بقدر ما هو في استعمالاتها اليومية العادلة»[1].

إذا قرّر البشر اليوم بناء مستقبل لا يكون قدَراً، عليهم أن يترجموا هذا الجهد في مشروع حضاري تحتل فيه الغيرية مركزاً رئيسياً، لأني في غياب الآخر أفقد حريتي. ويتوجّب عليهم كذلك تبديد هالة الآمال الخرافية التي يعد بها علم الوراثة من أجل التمكن من إرساء ديمقراطية التقنيات العلمية. إنها لمهمّات شديدة القساوة بالنسبة لمواطنين يقفون غالباً مبهورين، وبالنسبة لسياسات تميل لأن تظهر في مظهر الحداثة...

[1] أنظر كتاب هانز جوناس مبدأ المسؤولية. أخلاقية للحضارة التكنولوجية
Hans JONAS, *Le Principe responsabilité: une éthique pour la civilisation technologique*, trad. Fr. Jean Greisch, Paris, Cerf, 1990.



3

الرهانات السياسية للهندسة الوراثية

جياني فاتيمو

انا أُعدّ من بين الذين لا يحتاجون الى الكثير لكي يبدّدوا الهالة التي تحيط بالقدرة المنسوبة الى علم الوراثة. وأنا أعتقد بالفعل ان هذا العلم ليس حاسماً بالقدر الذي نظنه. فالكثير من اهتماماتنا المتعلقة بتقنيات التعديل الجيني يرتبط باعتقادنا بمنحى قدَري، فيما يتوجب علينا طرح هذه المسائل بلغة سياسية.

كان نيتشه أول فيلسوف تكلم على علم الوراثة. وكان يصبو الى مجتمع منقّى من الناحية الجينية، مع احتمال المبالغة من دون شك في مقدرة العلوم. وعلى وجه الخصوص كان يظن أن الوقت قد حان لكي نصنع ما كانت تفعله الطبيعة في أوقات السعْد، من مثل خلق بشر متفوقين. وكان نيتشه كذلك صاحب نظرية موت الله. ذلك أن التفكير بأنه يمكننا تخطّي حدود الطبيعة كان يستوجب الاعتقاد بموت الله.

واليوم، إن الكلام على مستلزمات علم أخلاق استدلالي يقودنا، ربما بطريقة أقلّ إثارة، الى إعلان موت الله. ويبدو أننا بحاجة الى علم أخلاق استدلالي لأنه لم يعد لدينا أساس أكيد لا يمكن تجاوزه.

ان الربط بين مقدرة التقنيات العلمية على التعديل وغياب فكرة الأسس

يطرح علينا مسألة معرفة ما سوف تكون عليه القاعدة التي ستّبعها في أبحاثنا وفي تطبيقاتنا الجينية. هذه القاعدة لا يمكنها أن تكون مرتبطة بالطبيعة. بالتأكيد هناك سلطات لا تزال اليوم تنادي بأخلاقية مبنية على احترام الطبيعة. ولكن لو تفحصنا مقولتها فسيتبيّن لنا أنها لا تتكلم على الطبيعة، وإنما على ايديولوجيا تجنّد الطبيعة في صيغة تاريخية معيّنة تعتبرها هي الأفضل. فعلى سبيل المثال ترفض الكنيسة كهنوت النساء لأن طبيعة المرأة تتنافى مع ذلك. وهذا المفهوم يستند الى نظرة لطبيعة المرأة أيام المسيح، أي في الزمن الذي لم يكن بمقدور النساء فيه احتلال مراكز السلطة. ولسنا بحاجة لذلك لكي نُثبت أن احترام اي أمر أخلاقي يجب أن يستند بالضرورة الى مبدأ طبيعي.

ان الطبيعة تكتسب أهمية حين يقع تنازع بين السلطات. بماذا يمكننا استبدال قاعدة الطبيعة؟ لا يجب علينا أن ننسى في الحالة الحاضرة اننا لا نطرح الأسئلة بشكل مجرّد، وإنما في ظروف محددة تتعلّق إما بالعلوم وإما بالفكر الفلسفي والعلوم الانسانية أو التفكير الاخلاقي. ان النقاشات تدور في مجتمعاتنا حول السلطات التي تزعم أنها مطلقة. فالسلطة التي تدّعي بأنها طبيعية هي سلطة تلك اليد الخفية للاصطفاء الطبيعي.

اني أخشى أن يكون الرفض للبيولوجيا الاجتماعية رفضاً للفكرة القائلة أن علم الأخلاق يشكّل إثباتاً للمبادىء التي تبدو لنا الأفضل لأنها أكثر فائدة. بصفتي فيلسوفاً أتمنى في هذا المجال التذكير ببودلير الذي كان يقول: حيث التقي بالفضيلة كنتُ آلاقي دوماً ما هو عكس الطبيعة[1].

لستُ مقتنعاً بأن طبيعة تطورنا تشجّع فعلاً مبادىء الغيرية أو التعاون. والمسألة التي يطرحها علم الأخلاق هي على الأرجح مسألة الاعتراف المتبادل ولكن ليس من وجهة نظرية. لنأخذ مثالاً على ذلك مسألة الحرية:

(1) فالجريمة التي استلذّ بمذاقها الحيوان الانسان في بطن أمه هي في الأصل طبيعية. أما الفضيلة فهي على العكس من ذلك اصطناعية وتفوق الطبيعة (...)». أنظر Charles BAUDELAIRE, «Éloge du maquillage», in Le Peintre de la vie moderne, Paris, Le Club Français du Livre, 1955.

ليس بإمكاننا أن نقدم برهاناً على الحرية، وإنما بإمكاننا اكتسابها. وحين تتأكد الحرية لا بد من احترامها لأسباب نظرية بالتأكيد. ومع ذلك، ما من أحد بدّل نظاماً سياسياً ليبرهن أن الحرية كانت حقاً طبيعياً.

ان المعاداة لعلم الوراثة لا تأتي من مبدأ طبيعي ولا من حدود يستحيل تخطيها. في المقابل، يمكن أن تكون السلطة السياسية أحد أعدائها، بقدر ما ترغب هذه السلطة في الامساك بهذه الآلية، إما لتظلم وإما لتسيطر. ان مبدأ القبول هو المبدأ الوحيد الذي يمكننا بواسطته مواجهة أي تسلط. والسؤال الذي يجب أن نطرحه على أنفسنا هو إذا كان بإمكاننا تطبيق مبدأ القبول على مسائل علم الوراثة. لنقمْ بمقارنة: حين تمنع الكنيسة الاجهاض فإنها تتكلم باسم الذين لم يعبّروا بعد عن رأيهم: أفضّل أن تعيِّن الوالدة وصية طبيعية للمولود الجديد. لا يمكننا بالفعل أن نفرض على المرأة التي تحمل جنيناً إرادة غريبة عنها بالمطلق: لا يمكننا أن نأمر باسم طبيعة لا يعترف بها الانسان الحر.

لقد علّمتني المسيحية أن الانسان هو شخص حرّ، وأن العنف يتحدّد على أنه عنف ضد حريته الشخصية. لا بد من العمل إذن إما على الصعيد السياسي من أجل تجنّب سيطرة القوى المطلقة، وإما على الصعيد الاقتصادي من أجل تجنّب هيمنة القوى الفاعلة على الامكانيات المتاحة أمام علم الوراثة.

يتوجب علينا كذلك التفكير بالطريقة التي تمكّننا من حلّ مشاكل علم الوراثة بصورة انسانية وليس بصورة طبيعية. انها مشاريع بعيدة المدى. وبما أنه لا يمكننا الإجابة على هذه الأسئلة نتوجّه نحو السلطة المطلقة أو اللغز أو الطبيعة. بصفتي الشخصية، أفضّل الاعتراف بسلطة اخواني البشر.

لا يتوجب علينا العودة الى سلطة نختارها لأنها تشبهنا، ولأنها تنتمي الى نوعنا أو أيضاً لأنها تنتمي الى حزبنا. انها بالحقيقة مسائل تُطرح على الديمقراطيات المعاصرة: كيف نوسّع أطر التشاور؟ اني لا أتمنّى أن تسدّ الأكثرية باب البحث. ومع ذلك فإني كفرد يعنى العيش في مجتمع حر،

أستطيع أن أقبل بأن يحد القرار الديمقراطي من التطور العلمي الشديد السرعة. هل يُعتبر هذا التطور لاأخلاقياً من الناحية الطبيعية؟ هل يمكن النظر اليه من الناحية التقنية؟ تبقى هذه الأسئلة مطروحة للبحث.

II

الوجوه الجديدة للعنصرية
في زمن العولمة والثورة الجينية

ان التهديم العلمي لأسس العنصرية لم يكفِ للقضاء عليها. فالعنصرية تتخذ اليوم اشكالاً جديدة، اجتماعية وثقافية، من خلال الوقائع الجديدة للفضاء المديني، ولسياسات مراقبة الهجرات المتدفقة التي تترافق بشكل متناقض مع تحرير الأسواق. من ناحية أخرى، تكشف الثورة الجينية عن خطر بروز نمط جديد من التمييز: الانتقاء الجيني الذي يُسهم عبر اختيار الجينات في التحديد المسبق لمواصفات ومزايا الأفراد.

بما أنه تبيّن ان المشروع النقدي الذي اطلقه عصر الأنوار لم يكن كافياً لاجتثاث العنصرية، فإن مؤلفي هذا الفصل يقترحون ألواناً من التشخيصات الاستشرافية والوسائل الوقائية، مسجّلين في الوقت ذاته عدم كفاية هذه المقاربة. يعالج جيروم بندي ونادين غوردهمر وبيار ساني المظاهر الجديدة للعنصرية في عصر العولمة والثورة الجينية. من ناحيته يحذّر جورج أنّاس من مخاطر «الانتقاء الجيني»، ومن الأشكال غير المتوقعة للعنصرية التي تنبثق عنه، ومن «المجزرة الجينية الجماعية»، ويقترح إقرار معاهدة دولية حول الحفاظ على النوع البشري. أما أكسال كَهن فيعيد النظر في ايديولوجيات القَدرية الجينية ويبيّن أن البيولوجيا الحديثة لا تؤكد بأي شكل الأفكار المسبقة العنصرية. ويتساءل آشيل مبمبي عن الروابط بين العنصرية والممارسات

المرتبطة بالمخيلة، فيما يحلّل اليكيا ميوكولو الأوجه المتبدلة للعنصرية، على ضوء التاريخ، مؤكّداً على أن مفهوم الثقافة حلّ اليوم للأسف مكان مفهوم العرق في الخطابات الايديولوجية حول «الاختلاف».

1

العنصرية والعولمة والثورة الجينية: نحو «أفضل العوالم»؟

بيار ساني وجيروم بندي

في القرنين الأخيرين غالباً ما حاولت العنصرية والتمييز العرقي وكره الأجانب وعدم التسامح - الذي لا يفترق عن تلك الآفات الثلاث - الاستناد الى ما يشبه النظريات البيولوجية القائمة على عدم المساواة العرقية. لقد ثبت بشكل كبير في العقود الأخيرة خواء هذه النظريات وبطلان مفهوم العرق بالذات. ولم يتوقف العلم وبصورة خاصة علم الوراثة عن التأكيد على وحدة الجنس البشري وغياب اي أساس لمفهوم «العرق». ان الإعلان العالمي حول الجينوم البشري وحقوق الإنسان الذي أقرّه المؤتمر العام لليونسكو في 11 تشرين الثاني/ نوفمبر 1997، وتبنّته الجمعية العامة للأمم المتحدة في 9 كانون الأول/ ديسمبر 1998، ينص في البند الأول على «ان الجينوم البشري يشكّل قاعدة للوحدة الأساسية لكافة أعضاء العائلة البشرية، وكذلك للاعتراف بكرامتهم الذاتية وبتنوعهم».

ومع ذلك فإن العنصرية والتمييز العرقي بقيا بعيدين كل البعد عن الزوال وقاوما التفكيك العلمي لمفهوم «العرق» ويبدو انها يشهدان زخماً جديداً في مختلف أنحاء العالم. هناك أمر لافت: تسعى العنصرية والتمييز العرقي وكره

الأجانب الى التفتيش عن شرعية، عن طريق تقديم حجج تُثبت اللامساواة بين الثقافات.

ان التحولات التكنولوجية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية الكبرى التي تواكب الثورة الصناعية الثالثة -ثورة التكنولوجيات الجديدة- والتي تتلخص بكلمة «عولمة»، تشجّع على ما يبدو انتشار أشكال جديدة للعنصرية والتمييز. ذلك أن العولمة التي تترافق مع تزايد الفروقات الاجتماعية وعدم اليقين، وينتج عنها كردّ فعل تفجّر ظواهر تقوقع المجموعات واحتدام مشاعر التمسك بالهوية، سواء استندت هذه المشاعر الجيّاشة على الإثنية أو الأمة أو العرق أو الانتماء الديني. يشهد على ذلك بشكل خاص وفي كل مناطق العالم تعميم العنف الإثني والعرقي أو الديني الذي غالباً ما يتخذ أشكالاً بغاية التطرف: مجازر بين جيران، «تنظيف اثني»، عودة المجازر الجماعية.

فضلاً عن ذلك، إذا كان يليق بنا أن نهنّىء أنفسنا على أن نظام التفريق العنصري قد فُكّك في افريقيا الجنوبية، فإننا نرى في معظم أنحاء العالم بروز أشكال متنوعة لنظام تفريق اجتماعي ومديني تستند في غالب الأحيان الى تمييز بنيوي معلن أو مضمر من النوع «العرقي» لا يحتاج حتى الى الرجوع الواعي الى هذا النوع من التمثّلات. ففي عالم المدن المحصّنة والأحياء التي يصعب اختراقها، ينحو مفهوم الفضاء العمومي بالذات وهو لا ينفصل عن مفهوم الديمقراطية الى التقلّص، بل الى الانحسار الكلي. ويُضاف الى هذا الفصل المتزايد في المساحة الفضاء المديني الأشكال المتنوعة للتمييز في المدارس والنظام التعليمي. ان الانتشار السريع لهذه الأشكال من التفريق الاجتماعي والمديني والتعليمي يشكّل نظام «عنصرية غير مرئية» وتمييز عرقي مقنّع، لا يقل خطورة عن العنصرية والتمييز المعلنين.

من الضروري إذن أن نجهد باتجاه تفكير استشرافي. لو كانت «الأنوار» كافية لتبديد غياهب العنصرية، فإن المشاريع التربوية التي طالت العامة من

الناس و«تفكيك» الايديولوجيات العنصرية كان يمكن أن تقود منذ زمن بعيد الى استئصال هذا «الوحش القذر». إلا أن شيئاً من هذا لم يحصل، ومن الملائم أن نذكر ان المظاهر المتطرفة للعنصرية والتمييز العرقي اكثر ما تجلت في البلدان التي تنعم بمستوى تعليمي مرتفع. اليس من المناسب بعد ذلك أن نعاود فتح مجال البحث العلمي، بالاستعانة أكثر بالمفاهيم والوسائل التي يقدمها علم النفس والتحليل النفسي على سبيل المثال، من أجل أن نلقي الضوء بصورة أفضل على استمرار الأفكار المسبقة العرقية؟

بالاضافة الى ذلك فإن الثورة الجينية المعاصرة -وإن كانت تفتح آمالاً كبيرة أمام البشرية - تثير أسئلة مقلقة. فمن وراء فكرة «كمال» النوع البشري وما تحمله من إغراء، ألا نرى شبح تحسين النسل يلوح في الأفق - وبصورة أدق شبح النسالة التجارية، مع خطر قيام «نوع بشري بسرعتين مختلفتين»، حيث تقودنا «ما بعد انسانية» مفترضة الى خطر التجرّد من الانسانية؟ هل تم قياس المخاطر التي يحملها حلم ترويض الجنس البشري للذاته بذاته، أو بكلام أدق ترويضه عن طريق من يسيطرون على هذه العملية؟ ألا يُخشى أن يقودنا تطور علم الوراثة الحديث في يوم من الأيام الى «افضل العوالم» الذي تنبأ به ألدوس هوكسلاي، مع خطر وجود نوع جديد من البشر المتفوقين جينياً، تقابلهم كتلة من البشر الضعفاء يكونون إما منبوذين من هذه الجنّة الجينية وإما مستَخدمين جينياً لأغراض اجتماعية او تجارية؟

من المؤكد أن التفكير الأخلاقي يجب أن يواكب التقدم العلمي وتطبيقاته التكنولوجية حتى لا يُفضي الى أشكال جديدة من التمييز. بادىء الأمر، هل أن تحديد سلاسل الجينات التي تميّز بعض السكان الذين يقطنون في أماكن جغرافية معينة يشتمل على خطر تكييف هذه المعطيات من أجل التمييز العرقي والإثني؟

من ناحية ثانية، هل أن التقنيات الجديدة للتناسل البشري تشتمل على خطر انتقاء الأجنّة، فتنساق بالتالي الى التمييز؟ ان عملية انتقاء كهذه يمكن أن

تطبّق من أجل السير ببعض الظواهر النمطية، إما بتخفيض ولادة أشخاص أصحاب ملامح جينية معينة، أو بتشجيع ولادة أشخاص يتمتعون مثلاً بمواصفات جسدية مرغوب فيها من أجل القيام ببعض الأعمال. من المهم إذن على الصعيد الدولي أن نحدّد إطاراً أخلاقياً يقود خطى الدول في استعمال تقنيات كهذه، ويقيها من استعمالها لأغراض تمييزية.

من ناحية ثالثة، ان الأبحاث حول الميراث الجيني يمكن أن تغرينا بإعادة النظر بمفهوم الحرية الانسانية بالذات. فمع توزّع الجينوم البشري الى سلاسل، يعمل العديد من علماء الوراثة حالياً على سلاسل جينية يمكن أن ترتبط بمدلولات حول بعض الاستعدادات والتصرفات (انهيار عصبي، غضب، قدرة على التخزين في الذاكرة الخ.). بالاضافة الى ذلك، تظهر نظريات جديدة، مثل البيولوجيا الاجتماعية التي تسعى لأن تؤسس من خلال البيولوجيا لتصرفات فردية واجتماعية يمكنها أن تقود الى تنازل الانسان عن حريته. ان النقاش الذي يثيره علم الأحياء الأخلاقي يجب أن يتناول مجمل هذه المسائل لكي يؤمّن احترام كرامة الانسان وحقوقه وحرياته الأساسية، ولكي يحول دون وسْم بعض الأشخاص وتمييزهم عن الآخرين.

في النهاية، ان القرن الحادي والعشرين يحمل في طياته خطراً: يُخشى أن تتطور أشكال جديدة من العنصرية والتمييز، تستند الى فكرة عدم المساواة بين الثقافات وتتغذّى من العولمة وما تشيعه من مشاعر عدم اليقين، ومن تزايد الفروقات المادية وتفكك النظم الاجتماعية والتعليمية. بالاضافة الى ذلك، يُخشى ان تقود هذه العنصرية الاجتماعية والثقافية الى تهديد جديد: الانطلاق المحتمل لعلم نسالة جديد ذات طبيعة استهلاكية وتجارية، ولأشكال جديدة من التمييز يُطلقها تطور علم الوراثة الحديث والقوى الجديدة المهيمنة على التكنولوجيات العلمية الجديدة التي تحوّلت الى اشباه آلهة.

هذه تهديدات تستدعي منا تعميق التفكير الاستشرافي والقيام بعمل وقائي على الصعيد الدولي والوطني، وفي ثلاثة مجالات تحديداً:

- التربية: لا يمكننا بالتأكيد أن نعهد للمدرسة وللمؤسسات التربوية بالدور المستحيل في شفاء كل العلل التي لا يستطيع المجتمع بذاته أو لا يريد مواجهتها. ومع ذلك فإن التربية تشكل وسيلة فريدة لمواجهة العنصرية والتمييز العرقي، شرط أن نرفض بالطبع كافة أشكال «التمييز التربوي» الذي بدأ يترسّخ، وأن ينصبّ الجهد على التربية ببرامجها المعتمدة في كافة المراحل، كما في البرامج المساندة. يجب أن يُعاد النظر في العمق بالبرامج التعليمية لمواجهة التحديات المعروفة، بالاستعانة بالتكنولوجيات الجديدة على وجه الخصوص وبالشبكات التربوية المنتشرة على الانترنت.
- علم الأحياء الأخلاقي: لا بد من وضع ضوابط، كما أشرنا سابقاً، لكي نحذر الشطط المحتمل في تطبيقات علم الوراثة على الانسان وفي نشر تكنولوجيات جديدة تشكل سنداً لأشكال من العنصرية والتمييز الوراثي. يُخشى بالفعل أن تظهر أشباح قديمة: وسم مجموعات يُفترض بأنها تمتلك قدرات جينية متدنية من هذه الزاوية أو تلك. خاصة أن مخاطر علم النسالة أو تعديل النوع باسم «تخطي الأنسنة» أو باسم حلم «ما بعد الانسانية» هي في تزايد كبير. لا بد من وضع أطر أخلاقية على الصعيد العالمي والوطني لكي تستبق التهديدات الخطيرة المحدقة بحقوق الانسان؛ كما أنه لا بد من تأمين آلية عالمية ليقظة استشرافية من خلال النقاش وتبادل الآراء، لكي يبقى الجنس البشري متحفّزاً لمواجهة الانحرافات الممكنة في تطبيقات التكنولوجيات العلمية ومخاطر الاستغلال الاقتصادي والتجاري الذي قد ينجم عنها.
- سياسة المدينة والحقوق الانسانية: في مواجهة تصلّب مختلف أشكال «التمييز المدني» الذي يشكّل تحدياً للنضال ضد الفقر وكذلك ضد الديمقراطية، ألا يتوجب علينا التفكير من جديد بالسياسات المدينية لكي نؤمّن، بالإضافة الى أمن سكان المدن، تجديد الفضاء العمومي

ونهضة المدينة بأبعادها السياسية والثقافية والبيئية؟ ان تغيير المدينة هو ضرورة إذا كنا نريد تغيير الحياة في القرن الحادي والعشرين وإطلاق مقاومة فعّالة ضد العنصرية والتمييز العرقي وكره الأجانب واللاتسامح.

ويهمنا أن نؤكد أن أي منحى للتطورات التي ذكرناها سابقاً لا يعتبر محتماً. ويعود الى الحكومات أن تبرهن عن إرادتها المدنية، من خلال تقديرها للتحديات التي أشرنا اليها واعتماد السياسات الملائمة. ويعود كذلك للفاعلين الأساسيين في المجتمع المدني أن يجنّدوا قواهم لكي لا يتحول هذا المجتمع الى غير مدني في المبدأ، ولكي يحصل كل كائن بشري على التحقيق الفعلي لكل حقوقه.

2

المظاهر الجديدة للعنصرية
في عصر العولمة والثورة الجينية

نادين غوردميمر

هل أن العولمة وجه جديد للعنصرية؟

على مساحة الكرة الأرضية هناك الكثير من المجموعات والأشخاص تشعر إنسانياً بالتضامن مع مجموعات بشرية أخرى لا تمت اليها بصلة لاعتقادها بأن العولمة هي شكل جديد من التميز تمارسه مجموعة صاحبة حظوة اقتصادية تنشر وتحمي على الصعيد العالمي مصالح كبرى تعود بالنفع لها. هذه الظاهرة قد تكون بدأت في القرن العشرين. إلا انه من المفيد حوض تفحص إخفاقاتها وإمكانيات نجاحها من مختلف الوجوه -بما في ذلك البحث العلمي، لأنه يُعتبر منذ الآن النموذج المسيطر لخير الانسانية في القرن الحادي والعشرين- أن نأخذ بالاعتبار سوابقها التاريخية. والحال هذه، يمكننا القول في الواقع أن العولمة قد بدأت منذ قرون.

ان الصيغة الأولى «المثالية» للعولمة تمثّلت بالاستكشافات التي يتعيّن تمييزها عن الحروب التي أوصلت في السابق الى الاحتلال وإخضاع المناطق تحت سلطة القوى المسيطرة، وكذلك طرق الصين والعرب التجارية القديمة. ان المبدأ الذي سار عليه المستكشفون كان يقضي بتوسيع مفهوم «العالم». ولقد حدث ذلك عبر المعرفة التي اعتُبرت بمثابة الأخلاقية الفكرية

والعلمية لهذا المسار، فيما كانت هذه الأخلاقية على صعيد مفهوم الإحسان الانساني تقضي بتعميم الايمان المسيحي الذي اعتُبر حينها على أنه النور الروحي الوحيد القادر على توحيد الانسانية الموزّعة الى شعوب لكل منها ايمانه الخاص. ان المهمة «المعولمة» للمسيحية أتت لتواكب توسّع التجارة الغربية التي جاءت لتُضاف الى تجارة الرقيق القائمة – لأن هذا الشكل المشين للعولمة كان سائداً، وكان يقضي بشراء أشخاص من بلد وإدماجهم بشكل جيد في الحرية المجتمعية لبلد آخر.

تُعتبر شركة الهند الشرقية التي أسّسها الهولنديون عام 1602 خير مثال للمؤسسة التجارية المتعددة الجنسيات والتي رسمت صورة مبكرة عن العولمة. ولم يكن المركز المتقدم الذي أنشأته في منطقة الكاب في أفريقيا الجنوبية يُعتبر مستعمرة، وإنما محطة لتزويد السفن بالوقود في طريقها الى الهند: انها عملية تجارية بحتة. أما أن تؤدي هذه المحطة الى احتلال المملكة الهولندية لمنطقة الكاب، فذلك يقودنا الى المرحلة الثانية من العولمة: الاستعمار. لقد ذكرتُ تاريخ بلادي بالذات، إلا أن الشيء نفسه قد حصل أو هو في طور التحقق في بلاد أميركا وفي مناطق أخرى بقيت «مجهولة» حتى دخول اوروبا اليها.

عالم أوحد عالم تسوده العدالة تحت اسم جديد يُعرف بالعولمة، هذا هو المثال الذي نراه أمامنا، سواء كنا سياسيين أو رجال علم أو فنانين ومثقفين آخرين، بعد تنافر التشكيلات المؤسساتية الوطنية والدولية التي تقدّمها لنا العصور الحديثة.

ان المحاولة الأكثر جرأة في التاريخ الحديث لتحقيق العولمة أتت من ايديولوجيا سياسية هي الشيوعية، وبالأخص الشيوعية السوفياتية. وكما نعرف جميعاً فإن مثال الشيوعية يرتكز على تحول الأنانية البشرية الى خير عام عن طريق السيطرة الثورية على وسائل الانتاج، أي بواسطة «براكسيس»(*)

(*) Praxis براكسيس هو مبدأ في الفلسفة الماركسية يقضي بتحولات تغير العالم وبخاصة وسائل الانتاج التي تقوم عليها البنى الاجتماعية (المترجم).

اقتصادية. كان ذلك من دون منازع مثالاً سامياً، وقد ظن الكثيرون منا أن له حظوظاً في النجاح أوفر من المثال الديني الذي لم يكن ليحقق هدفه إلا إذا تعالى عن السياسة وذهب أبعد منها. إذا كانت الشيوعية السوفياتية لم تتمكن من تحقيق العولمة، فذلك لأنه لا فائدة في الأساس من الاعتماد على تحوّل الأنانية البشرية. ولأن الوسائل التي تستخدمها بالتالي تحوّلت الى شكل من السلطة المطلقة التي لا يمكنها منافسة السلطة الرأسمالية. فلا الغرب ولا الشرق تمكنا من ايجاد الصيغة التي تمكّن شعوب وسلطات العالم من التوحد لأجل خير الجميع.

ما هي حظوظ النجاح التي يحملها مفهوم «العالم الموحّد»، وهو مصطلح أقل فخامة من مصطلح «العولمة»؟ لو التفتنا الى الماضي فلا يمكننا تجاهل أن كل المحاولات السابقة أدّت الى عمليات شراكة مفروضة. لم تكن العولمة بحاجة دائمة الى تجاوز أرضية الصراع الأخلاقي فحسب، وإنما كان عليها كذلك أن تتحالف مع قوى سلطوية أخرى. ان تحوّل الأنانية الانسانية الى عدالة انسانية يحتاج الى فاعلين. ومهما كان الهدف الذي تصبو اليه في المستقبل شريفاً، فإن أرباب السياسة والمتحكمين بالمال حاولوا دوماً أن يبقوا زمام المبادرة بيدهم. وقد فعل القيمون على الاختبارات العلمية الشيء ذاته. إلا اننا نبسّط الأشياء لو لم نقرّ إزاء حركة الاحتجاج الواسعة ضد العولمة، أن هذه الأخيرة كانت أداة في إدارة الاقتصاد العالمي بيد المؤثّرين في البلدان الغنية من أجل خدمة مصالحهم، دون الأخذ بعين الاعتبار فكرة التوزيع العادل لموارد العالم التي تفرضها العولمة «الحقيقية».

لا داعي بالطبع للتذكير بأن الساحة العالمية التي تنبسط اليوم أمام أعيننا، هذه الصورة لعالم مكوّن من شركات متعددة الجنسيات، تلك هي العولمة. ولقد خلص بيل غايتس، أحد المستفيدين الأساسيين من العولمة، الى القول «ان بإمكان الحواسيب أن تفعل أشياء رائعة، إلا أنه علينا التطلّع اليها من وجهة نظر القيم الانسانية. أنا الأب لولدين، حين أفكر بالأدوية الرائجة الاستعمال والتي لا تتوافر في كل البلدان، فإنه من الواضح أمام عينيّ أن

أفضلية العمل يجب أن تنصبّ على هذا المجال»[1]. تلك هي مسؤوليات العلم والطب -وكذلك المتحكمين بالكتلة المالية- تجاه فقراء العالم.

لم يكن بيل غايتس الوحيد الذي أسمع صوته في موضوع الواقع المعاصر. فلقد صرّح مؤخراً كلاوس شواب مؤسس المنتدى الاقتصادي العالمي قائلا «ان فشل النظام -فشل الرقابة العالمية على تدفق رؤوس الأموال- يجعل من الصعب تجنّب خلاصة قاسية. ان المؤسسات الدولية التي بنيناها بجهد كبير [...] الأمم المتحدة، صندوق النقد الدولي، البنك الدولي أو منظمة التجارة العالمية، لم تعد تتلاءم مع المشاكل العديدة التي نواجهها [...] ان فشل النظام يهددنا جميعاً. [...] اني أشك كثيراً في كون المؤسسات التي أوكل اليها تشجيع السلم في العالم وإرساء الاستقرار المالي والعمل على التنمية الاجتماعية والاقتصادية والتداول الحر بالمقتنيات والخدمات، لا يزال بمقدورها بعد أن تواجه هذه التحديات بوسائلها الخاصة»[2].

ان خطوة أولى باتجاه إنشاء تعاون جديد وفعّال يقتضي قيام مجموعة ثمانية أو مجموعة عشرين، وهي فكرة سبق أن أثارها الرئيس تابو مباكي. اني آمل في أن تكون الفائدة من هذه الندوة الاقرار بهذا الأمر كخطوة تصحيحية في وجه الدور الذي لعبته العنصرية خلسة ضد مفهوم قيام العولمة. وليس من المبالغ فيه أن نرى في ذلك، التعبير الدولي الأخير عن استعمار غادر مقرّه القديم في الغرب. هذا يفترض أن يكون على العولمة في كافة تضمناتها، إلزامية وحيلة ووسائل لوضع حد للاستعمار الى الأبد.

هل أن الهندسة الوراثية هي الوجه الجديد للعنصرية التي ستظل برأسها تحت مظلة العولمة؟ لا أشعر بأني أمتلك المعرفة الكافية للكلام على الثورة التي سيُحدثها علم الوراثة في ألفية العولمة القادمة. لكن بصفتي مناضلة

---

[1] أنظر مقال مارك مالوك براون مدير برنامج الأمم المتحدة للتنمية في Choices magazine عدد حزيران/يونيو 2001.

[2] أنظر مقالة كلاوس شواب «الحاجات العالمية»

Klaus SCHWAB, "The World Needs A Bigger Stage", *Newsweek International*, 25 juillet 2001.

معنية بالأمر لا يمكنني سوى التعبير عن قلقي حين أفكر بالنظريات الوراثية المشؤومة التي سادت في القرن الماضي وبكيفية تطبيقها على البشر - ألمح هنا بالطبع الى النظام النازي. في الوقت الحاضر، وفيما لا يمتلك الجاهلون بعلم الوراثة - وأنا منهم - سوى معلومات قليلة غير واضحة حول نظريات التناسل الخلوي وإنتاج الأجنّة ومشروع الجينوم البشري[1] الذي يحتوي على المعلومات حول الوراثة، يصعب علينا أن نقدّر إن كانت الفوائد الطبية لهذه الاكتشافات ستراعي حداً أخلاقياً، أو أن الحصيلة الوحيدة ستكون على الصعيد العالمي نوعاً من التمييز من جرّاء انتاج طبقة مكوّنة من أفراد متميّزين جينياً. ان هذا التوجه العلمي نحو سيطرة جديدة يفتح الباب على مصراعيه أمام ممارسات عنصرية، وإن لم تكن مقصودة. ذلك أنه حتى في مجالات الطب المتعارف عليها، وفيما تتزايد الفروقات الاقتصادية التي تباعد بين الأغنياء والفقراء، نرى أن الأغنياء -وهم بشكل أساسي من الغربيين والبيض - وليس الفقراء - وهم بشكل عام من أصحاب البشرة القاتمة-، هم الذين يمتلكون الوسائل لمقاومة الأمراض، والعيش بصورة أفضل ولمدة أطول.

هذا هو وجه العنصرية؛ ويتوجّب على الباحثين العلميين أن يجيبوا على السؤال.

---

(1) قد نشر المعهد الوطني للبحث حول الجينوم البشري، خريطة الجينوم البشري -أي القائمة الكاملة لـ3 مليارات حرف من الحمض النووي التي تحتوي على المعلومات الجينية. أنظر:

Nicholas WADE, "Tapping The Human Root", Sunday Independent, Johannesburg, 22 juillet 2001.



3

الجينات وتصرفات الفرد العنصرية والإبادة الجينية: نحو معاهدة دولية للحفاظ على الجنس البشري؟

جورج أناس

ما من شك في أن القرن الحادي والعشرين سيكون قرن علم الجينات البشرية. ولن يكون للتكنولوجيات الجديدة لعلم الجينات القدرة على التأثير على التصرفات التي نقوم بها إزاء أنفسنا وإزاء الاخرين فحسب، وإنما أيضاً -وهنا تكمن الأهمية الكبرى- التأثير على نظرتنا لأنفسنا وللآخرين.

في الماضي غالباً ما دفعت التصورات السطحية المتبادلة باتجاه العنصرية. والعنصرية بتعريفها المبسّط هي «النظرية التي تعتبر العِرق حاملاً لمواصفات وطاقات إنسانية مميّزة»[1]. من هنا فإن التهافت على تحليل الجينات، خاصة في المجموعات التي طالتها تصنيفات عرقية، يمكن ان يؤدي الى ربط الجينات بتصرفات الفرد بالاستناد إلى مواصفات قائمة الحمض النووي، وسنحصل بالتالي على نتائج تحمل ضرراً أكبر مما شهدناه في ظاهرة العنصرية. ان مصطلح «الانتقاء الجيني» **génisme** لم يتم الاعتراف به رسمياً ويمكن تعريفه على أنه النظرية التي تقوم على اعتبار الجينات حاملة خصائص تحدّد إمكانيات وتصرفات الأفراد وتفرّق بينها.

---

(1) أنظر قاموس أوكسفورد، ط -2 منشورات جامعة أوكسفورد 1989.

أما الحصيلة الثانية لعلم الجينات الجديد فهي الوقوع في تجربة استخدام ما نمتلك من مقدرات مستجدة من أجل تحويل ذواتنا، فنسعى لخلق «طفل أفضل»، بل لخلق مجموعة من الأصناف الجديدة لكائنات «ما بعد الإنسان»، وهي احتمالات تنبّه ألدوس هاكسلي (Aldous Huxley) إلى مخاطرها في كتابه «أفضل العوالم». ان هذا العالم الذي تكلم عليه هاكسلي يستند إلى خلق ظروف نتحكم بها من أجل إخضاع صنف من الكائنات البشرية «الدونية» إلى صنف آخر من الكائنات «المتفوقة» جينياً.

وقد يكون هناك مخرج أكثر معقولية يتمثل بالإبادة الجينية، ويقضي بأن يُلغي الناسُ القدامى الكائنات الجديدة أو العكس. وسوف أعرض باختصار لهذين الخطرين وأقترح الوسائل التي تحول دون ذلك.

كلية جينية أم انتقاء جيني؟

ان الأمل الكبير الذي يحدو البحث الجيني يكمن في تمكنه من أن يبرهن علمياً أن البشر متساوون في جوهرهم، وفي هذا البرهان ما يجعلنا نعزف عن ميلنا إلى إقامة التمييز بين البشر. ولقد أنجز البحث الشق العلمي من هذا العمل. هكذا أمكن كريس ستينغر المسؤول في متحف التاريخ الطبيعي أن يقول بعد أن نُشرت أول خريطة للجينوم البشري الصيف الفائت: «إننا جميعاً أفارقة، فيها لو خلعنا جلدنا ونظرنا تحته». وعبّر بعض المختصين بعلم الجينات عن الفكرة ذاتها بصيغ مختلفة. فقال أحدهم: «لا يمتلك العِرق مشروعية إلا بقدر سماكة الجلد». وقال آخر: «ليس للعرق أي سند علمي: لا يوجد أي نوع من الجينات ترسم حدوداً للأعراق». وأخيراً يقول كريغ فانتر المسؤول عن المشروع الخاص لخريطة الجينوم البشري: «ان العرق هو مفهوم اجتماعي وليس علمي. لقد تطورنا جميعاً منذ مائة ألف عام انطلاقاً من نفس العدد المحدود للقبائل التي هاجرت من أفريقيا لتستعمر العالم»[2].

[2] إعلان واشنطن، تاريخ 26 حزيران/ يونيو 2000.

هكذا يبدو أن الأمور تسير بشكل جيد، ويتوجب علينا أن نشكر الاختصاصيين بعلم الجينات على هذه الرسالة المعادية للعنصرية التي وجّهوها الى الجمهور. لكن للأسف إذا كانت هذه الرسالة تقضي على العنصرية، فإنها يمكن أن تعزّز نظرية الجينات كمحدّد لتصرفات الفرد التي تمثّل الوجه الآخر السيء للعملة ذاتها. كيف ذلك؟ ذكر أريك لاندر المسؤول عن البحث الجيني في معهد ماساشوستس للتكنولوجيا أنه وإن كنا متشابهين جينياً بنسبة 99%، فإن فارق الواحد بالمائة يمثل في الجينوم البشري ثلاثة ملايين من حالات التمايز. وكل حالة تمايز جيني يمكن أن تشكل أساساً «شبه علمي» لتمييز يستند الى قاعدة جينية. ان أهم الاختصاصيين في الجينوم يدركون هذا الأمر، وقد طلبوا الى السلطات العامة أن تسنّ قوانين تمنع التمييز الجيني في مجال الاستخدام والضمان الصحي والتأمين على الوفاة والإعاقة. إلا أن اهتمامنا يجب ألا ينصب فقط على مجال التمييز. فالأهم من ذلك هو تأثير معرفتنا بالجينوم الذي يخصّنا على طريقتنا في مواجهة حياتنا وإمكانياتنا، دون أن ننسى بالتأكيد الطريقة التي يواجهنا بها أصدقاؤنا وعائلاتنا. يقول الاختصاصيون أن فك شفرة الجينات الوراثية يتيح لنا أن نفهم الحياة على صعيد الجزيئيات. إلا أننا لا نعيش حياتنا على صعيد الجزيئيات (لا الذرّية ولا ما دون الذرّية)، وإنما ككائنات بشرية من لحم ودم. ان هذا المفهوم الاختزالي الذي يجعل من البشر مجموعة من الجينات هو في أساس نظرية تأثير الجينات على الاختلاف بين الأفراد.

ما يشهد على ذلك هو مشروع البحث الذي أُلغي والمخصّص لتنوع الجينوم البشري، والذي كان يقضي بجمع نماذج من الحمض النووي لسبعمائة مجموعة عرقية منعزلة عُرِّف عنها أحياناً على أنها «قبائل في طريقها الى الاندثار». وكان مبدأ هذا المشروع يقضي بإيجاد طريقة لسحب عيّنة من الحمض النووي من هذه الشعوب، والغاية من ذلك ليس مساعدتها وإنما إجراء أبحاث علمية عليها. ولقد قامت هذه الشعوب في العالم بأسره،

وبكل وضوح وعزم، برفض هذا المشروع المشبوه والاختزالي وشدّدت على الانتصار لحقوقها الانسانية.

من الثابت «أننا جميعاً أفارقة فيما لو خلعنا جلدنا ونظرنا تحته». ولكن من الثابت أيضاً أنه لو قرّرنا أن نفتّش عن الفروقات الجينية -بالاستناد الى فارق الواحد بالمائة في الحمض النووي- فإننا سوف نجد الفوارق ونستخدمها واحدنا ضد الآخر. وهذا ما عبّر عنه أريك جوانكست بقوله: «مهما كانت الامكانية المتوافرة لدينا لكي نبرهن نقاط تشاركنا الكثيرة، فإن البحث في جينوم المجموعات السكانية حين يركز على تبيان الفوارق سوف يُنتج لا محالة أسلحة علمية تصب في اتساع الهوة الاجتماعية بين البشر، علماً بأن هذه الهوة قائمة أصلاً»[3].

لن يكون من السهل الحؤول دون أن يحل البحث في الاختلاف الجيني محل العنصرية، ذلك أنه يستبدل فوارق لون البشرة بالفوارق الناجمة عن الجينات الوراثية. من هنا علينا اللجوء الى تدبيرين احترازيين. الأول يتناول علم الوراثة ويقضي بحماية الحياة الخاصة للناس. فليس من المقبول إطلاقاً أن نحلل جينات أي كان دون إذن صريح، ولا السماح بالطبع بالقيام «بخرائط جينية لتكوين الأفراد». والثاني يقضي برفض المشاريع التي تتسلح ظاهرياً بالعلم وتدّعي تحديد الفوارق الجينية بين الأعراق.

الإبادة الجينية القادمة

ان القيام بتحليل الجينومات البشرية من أجل رصد الفوارق يفتح الباب واسعاً أمام مظاهر جديدة من العنصرية. كما أن استخدام علم الوراثة الجديد من أجل السعي للتوصل الى خلق «الكائن البشري الأفضل» بواسطة الهندسة الوراثية تُعتبر ممارسة تتخطّى التمييز، لأنها قد تُفضي الى الإلغاء بفتحها الطريق أمام مشروع الإبادة الجينية. هل هناك تبرير للكلام على هذا الموضوع بمثل هذه الحدة؟

ان مشروع الهندسة الوراثية ينطلق من إعداد نسخة جينية لكائنات بشرية

عن طريق نقل نواة خلايا من الجسم -وهو أسلوب يُعرف باسم الاستنساخ. فالاستنساخ الذي يقضي بخلق طفل يُعتبر نسخة جينية مطابقة لكائن بشري موجود هو امتهان للكرامة الانسانية، لأنه من جهة يختزل فردانية وحرية الطفل المستنسخ، ومن جهة أخرى يجعل من هذا الطفل ناتج إرادتنا وتكنولوجيتنا. والخطر المباشر يكمن بالطبع في أن تتحوّل حقوق الأطفال المستنسخين المعتبرين كسلعة مُنتجة الى موضوع شكوك، وأن يُعامل البشر المستنسخون بالقياس الى الأصل وكأنهم مواطنون من الدرجة الثانية.

إلا ان الاستنساخ لا يعتبر سوى بداية لمشروع الهندسة الوراثية. والمرحلة القادمة تتجه الى السعي الى «معالجة» أو «رصد» الأمراض الوراثية، ومن ثم «تحسين» أو «تدعيم» الخصائص الجينية، من أجل خلق انسان متفوق أو «ما بعد إنساني». ومن المعقول أن يُفضي هذا المشروع الى إبادة جينية، ذلك أنه لو نظرنا الى تاريخ البشرية فإنه من غير المحتمل على الاطلاق أن ننظر الى تلك المخلوقات «ما بعد البشرية» على أنها تتساوى معنا في الكرامة والحقوق أو أن تنظر هي الينا على أننا متساوون معها. في المقابل، من المعقول جداً أن ننظر اليها كتهديد لنا، وأن نسعى إذن لتطويقها أو بكل بساطة لقتلها قبل أن تقتلنا. على عكس ذلك، يمكن لهذه المخلوقات أن تعتبرنا (نحن، أفراد البشرية العادية) كجنس منحط، لا يتمتع بالحقوق الانسانية ولا يصلح إلا للخضوع أو قد تُعطى الأفضلية للقضاء عليه.

تلك هي إمكانية الإبادة المستندة الى الفروقات الجينية التي أسميتها «الإبادة الجينية» والتي تحوّل التعديلات الجينية الاحتمالية على الجنس البشري الى سلاح تدمير شامل، والباحثُ في علم الوراثة المتفلّت من أي قيد الى إرهابي بيولوجي. قد يبدو في الأمر مبالغة، لكن لو نظرنا الى خُلاصات أحد التقارير الصادرة مؤخراً حول عدم التمكن من الرصد المسبق للإبادة الجماعية في رواندا، فإن العجز عن التدخل لإيقاف المجزرة لم ينتج بالضرورة عن عدم فهم تشابك الأحداث، ذلك أن التنصّل من تحمّل المسؤولية نجم

عن ضعف سياسي وأخلاقي أو عن نقص في الخيال، وليس عن نقص في المعلومات. لكن ما يمنحنا بعض الأمل في علم الوراثة الجديد هو أنه يتيح لنا أن نلقي على جنسنا نظرة جديدة أكثر عمقاً ويساعدنا على تكوين ما يسمّيه فاكلاف هافل (Vaclav Havel) «ضمير النوع». هذا الضمير الذي يسهر على نوعنا البشري سيساعدنا على تخيّل النتائج الممكنة لعلم الوراثة، ويحثّنا على اتخاذ الاجراءات الناجعة لكي تتجنّب كوارث محتملة.

ما العمل؟

انا نتوقع من علم الأحياء الأخلاقي أن ينقذنا من الأضرار المحتملة لعلم الوراثة الجديد، لكن بقدر ما يبقى هذا العلم مرتبطاً بالقرارات الفردية التي تؤخذ في إطار العلاقة بين الطبيب والمريض، فإنه لن يساعدنا في مواجهة المشاكل التي تُطرح على صعيد النوع. إذا كان بإمكان علم الأحياء الأخلاقي أن يساعد، فسيكون ذلك ضمن إطار ذات فعالية محتملة أكبر يرتبط بمنطق وتطبيق حقوق الإنسان على المستوى الدولي. بنظري، ان إعلان بعض أصحاب البدع وكذلك الأفراد الذي يتصرفون وكأنهم على هامش المجتمع، عن نيتهم القيام بعمليات استنساخ بشري هو تهديد يشكّل مناسبة للعالم لاتخاذ التدابير الاحترازية التي كان يصعب، بل يستحيل اتخاذها في ظروف أخرى.

بصورة أكثر تحديداً، أعتقد أنه أمر حكيم ومسؤول اليوم أن نقترح أن يؤدي إعلان اليونسكو حول الجينوم البشري وحقوق الإنسان، وكذلك الرفض العام من قبل الشعوب والدول في العالم لمشروع الاستنساخ البشري، إلى إقرار معاهدة رسمية حول «الحفاظ على الجنس البشري». وعلى هذه المعاهدة أن تحظر التقنيات التي تُجري تعديلاً على الجنس البشري، والاختبارات التي تهدّد هذا الجنس. ويجب أن تحظّر بنوع خاص التقنيات التي تهدف إلى تعديل الخصائص الأساسية الإيجابية للكائن البشري. اذ

التعديل الذي نقصده هنا يأتي من إمكانية جعل إحدى الميزات الإنسانية إختيارية، كما هي الحال في التناسل الطبيعي، عبر اللجوء الى الاستنساخ -وهو تناسل غير طبيعي- حيث يصبح التوالد الطبيعي إحدى الطرق التي يمتلكها الإنسان ليكون له أولاد. كما أن التعديل يمكن أن يشمل إمكانية المسّ بالشفرة الجينية للجنين بحيث يأتي الطفل منتمياً الى نوع بشري متدنٍ المستوى، بل الى نوع بشري جديد.

وهناك اختيارات أخرى لا بد من حظرها، وهي تلك التي تهدّد مجمل الجنس البشري وتحوطه بالمخاطر، مثل الاختيارات التي تسعى لزرع أعضاء خنزير في جسم الإنسان، مما قد يتسبّب مجدداً ببروز بعض الفيروسات المميتة، مثل السيدا.

ان معاهدة كهذه يجب أن تتضمّن كذلك آلية تطبيقية ديمقراطية تحث على تحمّل المسؤولية، مع جهاز متابعة ومراقبة. في هذا الإطار لا يمكن لأي اختبار للتقنيات التي تؤول الى تعديل الجنس البشري أو تهديده أن يكتسب شرعيته، دون مراقبة مسبقة من هذا الجهاز وأخذ موافقته. وتطلب هذه المعاهدة من الباحثين العلميين ومن الشركات أن يقدّموا تبريراً يثبت أحقية تجاربهم فيما يخص الجنس البشري، كما تطبّق عليهم في التجارب التي تعدّل أو تهدد الجنس البشري مبدأ اتخاذ الاحتياط الضروري المطبّق في مجال البيئة.

اننا نميل الى ترك العلم يقودنا الى حيث يريد. إلا أن العلم اكتسب من السلطة ما يجعله يقدر على تعريضنا الى خطر انتحار الجنس البشري، بالقدر الذي يمكنه تحسين حياتنا. لذا لا يمكننا الاستقالة لمدة أطول من مسؤوليتنا المشتركة التي تشد أواصرنا كأعضاء في نوع واحد.

وصفت نادين غورديمر في روايتها المزعجة «السلاح المنزلي» والتي تتناول فيها وضع أفريقيا الجنوبية في حقبة ما بعد نظام التمييز العنصري، وصفت كل من هارالد وكلوديا ليندغارد (Lindgard) والديّ أحد الشباب الذي قتل صديقه كما يلي:

«لم يكن أفراد عائلة ليندغارد عنصريين، لو اعتبرنا أن العنصري هو ذاك الذي يشمئز من لون بشرة تختلف عن لون بشرته، أو ذاك الذي يعتقد أو يريد أن يعتقد بأن كل الذين لا يتشاركون معه في لون بشرته أو دينه أو انتمائه الوطني هم دونه مستوى فكرياً وأخلاقياً. ما من شك في أن مهنة كلوديا [الطب] أعطتها الدليل على أن لحمنا ودمنا وعذابنا هو واحد مهما كان لون بشرتنا. بدوره وجد هارالد هو أيضاً بالتأكيد الدليل ذاته من خلال دينه الذي علّمه أن البشر جميعاً خلق الله، على صورة المسيح، وهم جميعاً متساوون. ومع ذلك، لم يكن أي منهما قد شارك في التحركات، ولم يحتجّ أو يشارك في التظاهرات، ولم يرفع الصوت للدفاع عن رأيه. كانا يعتبران بكل بساطة أن هذا النوع من التصرفات لا يتلاءم مع شخصيتهما؛ كما لو كان ذلك قدراً لا يردّ -مثل فصيلة الدم- وليس بسبب نقصان الشجاعة لديهما»[3].

كان لا بد من عمل مباشر لكي تنكسر حلقة نظام التمييز العنصري. ومع أن عائلة ليندغارد تعتقد بأن هناك قدراً جينياً لتصرفات الناس، فلا توجد أية جينة (ولا خصائص دموية) تشكّل مفتاحاً أو عذراً لعدم التحرك بوجه الانتهاكات التي تهدّد اليوم حقوق الانسان. ان عدم الوقوف في وجه البحث الذي يسعى للربط بين الجينات وتصرفات الانسان ليس خياراً. لا بد لنا من العمل سوية من أجل الحث على حماية السرّية فيما يخص التركيب الجيني، والتحذير من الاستنساخ، ومن تطبيق الهندسة الوراثية على البشر، والعمل على نشر وحماية حقوق الانسان الشاملة التي ترتكز على الكرامة والمساواة.

ما لم يقم عمل شامل على مستوى النوع البشري، فإن البحث في تأثير الجينات على تصرفات الأفراد سيتخطى بعيداً مخاطر العنصرية ليؤدي الى خطر أكبر يحمل تدميراً لكوكبنا. نحن جميعاً أفارقة. نحن جميعاً بشر.

---

(3) أنظر «السلاح المنزلي» لنادين غورديمر

Nadine GORDIMER, *L'Arme domestique*, trad. de l'anglais par Claude Wauthier et Fabienne Teisseire, Paris, Plon, coll "Feux croisés", 1998, p. 100.

4

الجينوم والبيولوجيا والعنصرية

أكسال كَهْن

في 12 شباط/ فبراير 2001 نشرت اثنتان من أكبر المجلات العلمية في العالم، Nature و Science، وبنفس الوقت، صيغتين لقائمة الجينات الوراثية البشرية (الجينوم)، واحدة توصّلت اليها بالتعاون فيا بينها، مجموعة من المخابر الجامعية من بلدان مختلفة، والثانية كانت ثمرة جهود شركة أميركية خاصة «سيليرا جينوميكس». هكذا أمكننا التعرّف الى أن الانسان يتكوّن من عدد من الجينات يقارب الـ35 ألفاً، لا تختلف إلا قليلاً من شخص لآخر، وأن الأسس النتروجينية الأربعة لحروف الحمض النووي الأبجدية المتمثلة بحروف A,C,G,T تؤلف سلسلة مترابطة من 3,2 مليار من الرموز التي تصلنا بالوراثة من أبوينا. ولقد تبيّن أن ترابط هذه الأحرف على مستوى الجينات لا يختلف إلا بنسبة واحد على عشرة آلاف بين رجال أو نساء يتحدّرون من افريقيا أو آسيا أو أوروبا. ولقد دُهش المحلّلون في كافة أنحاء العالم من تمكّن الانسان من التمايز بهذا العدد القليل من الجينات، التي لا تزيد عما نجده لدى اللدييات، ولا تشكل سوى ضعفين فقط لجينات حشرة مثل ذبابة الفاكهة، وتزيد أكثر من الثلث عما لدى دودة الأرض وأقل من ذلك لدى الضفدعيات والنباتات، مثل القمح وزهرة التوليب. ان التشابه الكبير

بين جينوم الأشخاص المتحدّرين من مجموعات عرقية مختلفة، ومن مناطق متباعدة، أثار نوعاً من الارتياح، لأنه قدّم برهاناً على أن لا وجود للأعراق، وبالتالي ما من تبرير ممكن للعنصرية، مما يعزّز الأمل باندثارها قريباً.

اني أخشى للأسف أن نكون قد تسرّعنا في أحكامنا، إما عن جهل، وإما تحت تأثير مقولات ايديولوجية. لا بد لنا أولاً من العودة الى الدور الذي تلعبه الجينات. لا توجد بالطبع أيّة جينة على الاطلاق مؤثرة على المواصفات الجسدية أو النفسية أو العقلية أو السلوكية، تحتّم أن يكون لكائن مثل الانسان يتمتّع بهذا القدر من المعرفة المتطورة عدداً أكبر من الجينات مما لدى حيوان بسيط. وفي الواقع، ان طريقة عمل الجينات -أي الآلية التي تؤثّر في خصائص الكائنات الحية - هي طريقة تركيبية، على صورة تركيب الكلمات الذي يعطي معنى للجملة أو للنص. فليس عدد الكلمات المستعملة هو الذي يعطي قيمة أدبية لنص ما، كما أن عدد الجينات ليس هو الذي يفسّر اتساع القُدرات الكامنة لدى البشر. وأنا هنا أستعمل عمداً مصطلح «قدرة كامنة» لأن تركيبة الجينات لا تؤمّن سوى إمكانية بالنسبة للفرد الذي تتبلور طاقاته عبر الاحتكاك بجماعة من أقرانه. فلو نشأ طفل في عزلة وترعرع بين الحيوانات، فإنه سيتطوّر وفق نموذج الأطفال المتوحشين الذين وُصفت تجاربهم كثيراً عبر التاريخ، فبدوا غير قادرين على بلوغ المقدرات الذهنية التي تميّز الجنس البشري. ان تأثير التركيبة الجينية يبيّن أن فروقات جينية بسيطة يمكن أن تكون لها نتائج هائلة على الكائنات، يشهد على ذلك الاختلاف الواضح في الشكل والطاقات بين الانسان والقرد الكبير (الشمبانزي) وهما يتشاركان بنسبة 98,4% من الجينات المتشابهة.

ان ايديولوجية «التأثير الجيني الشامل» التي تقول أن الجينات تحدّد بصورة مباشرة مزايا وتصرفات الأفراد والمجتمعات الانسانية، لا تزال شائعة. وقد كانت هذه النظرية في اساس صدمة الكثيرين، الذين وجدوا انفسهم أمام حقيقة مزعجة مفادها أن الانسان لا يمتلك من الجينات أكثر مما للمحار أو

للثور، بل اقل بكثير مما للضفدع. هذا بالاضافة الى نوع من الأفكار المسبقة التي تختبيء وراء بعض الاعلانات المثيرة - التي لا تستند كثيراً الى العلم - حول تحديد جينات الذكاء، والعدوانية أو الكثير من المواصفات النفسية. ان العلاقة مؤكدة بين استمرار مثل هذه الايديولوجيات المرتكزة على الحتمية وبين العنصرية؛ ويمكن أن نتخيل مثلاً الأضرار التي يمكن أن تنجم بين السكان المهيّئين غالباً للاقرار بالقدرة المطلقة للجينة، حين يتم الاعلان في وقت واحد عن تحديد منطقة لأحد الصبغيّات لها علاقة بالذكاء، وأن هذه المنطقة تتخذ أشكالاً مختلفة وفق الاثنيات. ان التشابه الجيني للبشر في العالم بأسره والذي أثبتته دراسة الجينوم ليس كافياً للأسف لكي يجنّبنا تهديد البيولوجيا التي تجنح نحو العنصرية، وذلك يعود لصنفين من الأسباب.

من جهة، ان الطبيعة التركيبية لتأثير الجينات يجعل أن فروقات بسيطة جداً يمكن أن تكون لها نتائج هامة على الكائنات. ومن جهة أخرى، ان التأكيد على أن العنصرية غير شرعية، لأنه على الصعيد البيولوجي، والجيني على وجه الخصوص، لا وجود للأعراق، يتضمّن الاعتراف بأنها لو وُجدت فإن العنصرية يمكن أن تكون مقبولة. إلا أننا لا نجد ابداً في هذا التحليل أساساً للعنصرية، ولا تبريراً لمعاداة العنصرية. ان الأعراق البشرية لا توجد بالتأكيد بالمعنى ذاته حين نتكلم على الأجناس الحيوانية المختلفة. فالشكل الخارجي لفصيلة معيّنة من الحيوانات يبدو متشابهاً نسبياً، ولا يتيح أي التباس مع فصيلة أخرى. لننظر الى كلاب الحراسة والى كلاب الكانيش، الى أحصنة الحراثة الضخمة والى أحصنة الفروسية الأصيلة، فإننا نرى أن التشابه ضمن الفصيلة الواحدة يأتي حصيلة جهد مربّي الحيوانات. أما في حالة الجنس البشري، فإن تنوع نماذج البشر يكتسب أهمية كذلك، لكنه يتواصل بفعل التلاقح الدائم بين الشعوب. فكل البشر متشابهون بالفعل جينياً الى حد كبير، لأن جدّهم المشترك يعتبر شاباً من وجهة نظر تطور الحياة، ذاك أنه عاش في أقصى حد منذ 200000 سنة في افريقيا. ويبدو ان سكان كل القارات يتمون

الى شعب واحد غادر افريقيا ضمن مجموعات منذ حوالي 70000 سنة. ان لون البشرة الذي يلعب دوراً كبيراً في الأحكام المسبقة العنصرية، لا يعكس الكثير من الاختلاف الجيني، ولا يعدو كونه ظاهرة اسمرار الجلد تدريجياً بقدر ما ننتقل من الشمال باتجاه خط الاستواء. ان معدّل التنوع الجيني بين أفراد ينتمون الى إثنية معيّنة يفوق معدّل التنوع بين إثنيتين مختلفتين حتى ولو كانتا في الظاهر غير متشابهتين على الاطلاق، كما هو الحال بين سكان من أصل اسكاندينافي وآخرين من أصل ميلانيزي في أفريقيا السوداء.

هذا البرهان العلمي الذي لا بد منه، يُخشى ألاّ يكون كافياً. أولاً، لأنه لا يؤثّر إلا قليلاً على النظرة الحياتية للناس العاديين الذين لا يجدون صعوبة وهم في الشارع، في التعرّف الى الناس من سحناتهم الصفراء والبيضاء والسوداء، وفي التمييز بين المتوسطيين ذوي البشرة السمراء والاسكاندينافيين ذوي البشرة الشقراء. ثانياً، لأنه لا يأخذ بعين الاعتبار الجذور الاجتماعية والاقتصادية العديدة للعنصرية التي تكون في غالب الأحيان انعكاساً للقهر الحياتي والمعيشي، كما هي حال السكان المحرومين في المدن الكبرى. ثالثاً، وعلى وجه الخصوص، لأنه وبعكس ما يُظن، هناك القليل من الصلة بين واقع الأعراق والعنصرية. بالفعل، يستطيع اي شخص أن يلحظ أن أسوأ مظاهر التطرف العنصري تتلازم جيداً مع عدم وجود أعراق بشرية. ففي يوغوسلافيا السابقة كانت أشنع التصرفات العنصرية هي تلك التي تواجَه فيها السلافيون فيما بينهم، بين من اعتنق الكاثوليكية (الكروات)، والاسلام (البوسنيين)، والأرثوذكسية (الصرب). وأعتقد أنه بإمكاننا بسهولة أن نضرب أمثلة عديدة تذهب في الاتجاه نفسه في آسيا وأفريقيا. ففي خطاب العنصريين الحاليين، لم يعد الكلام على أعراق لا تتواءم أو لا تتساوى فيما بينها، وإنما على عادات ومعتقدات وحضارات. ما يُثار الآن هو مسألة صدام الثقافات. وما يُرفض ليس بالتحديد الانسان الأسود أو الأبيض أو الأصفر، وإنما نوع مآكل الآخرين وشعائرهم وروائحهم واصواتهم.

ان تصاعد موجة التنميط الثقافي وفرض النماذج الغربية الذي واكب العولمة الاقتصادية، أدّى في اغلب الأحيان، وكرد فعل، الى ميل لانطواء الجماعات على نفسها. انها ردة ارتكاسية لحماية الذات في وجه حضارة غنية ومهيمنة، في استشعار لتهديد مزدوج: العزل وفقدان الجذور. اننا نتوصل أحياناً الى «التمييز عنصري» ثقافي حقيقي تحت الضغط المزدوج للمطالبة بالحفاظ على هوية الأقليات، ولعدم التسامح - أو ما هو أسوأ من ذلك أحياناً - لاحتقار الأكثرية وعدم اعتبارها. والحالة هذه، هناك في هذا النوع من انطواء المجموعات الرفضي، توجّه يبدو لي لا إنسانياً. ذلك أن ما يميّز الحضارات وتطورها هو التبادلات الثقافية. فالفينيقيون تأثروا بالحثّيين والسومريين والآشوريين والبابليين الذي تواصلوا بدورهم مع مصر واليونان. أما الأتروريون في غربي ايطاليا الذين تأثروا بفنون وتقنيات اليونانيين والفينيقيين، فكانوا في اساس الثقافة الرومانية. وهذه الثقافة حين امتدت الى بيزنطية تلوّنت بالحضارة اليونانية، واستوعبت الكثير من المنجزات الشرقية.

لقد مرّت دينامية المجتمعات البشرية دوماً بالتبادلات والاستعارات الثقافية، التي -وبعكس التنميط الذي تفرضه حضارة مهيمنة- تُرسي التنوع وتفتح آفاق واسعة أمام تطور الفكر الانساني. والدور الذي لعبته الموسيقى والرقص والنحت الافريقي في بروز الفن الغربي الحديث خير دليل على هذا التلاقح. على العكس من ذلك، لا تتبادل الأجناس الحيوانية عاداتها أبداً، وإنها تحافظ على خصائص طبائعها التي لا تتطور بشكل أساسي إلا بفعل تقلبات جينية أو بيئية.

ان التنوع البشري لا يكون عامل غنى مشترك، إلا إذا اقترن بالتبادل. ان للتنميط كما للانطواء على الذات المفعول نفسه: في الحالتين يبقى الحوار عقيماً وتهلك الحضارة.

في المحصّلة، لا تقدم البيولوجيا ولا علم الوراثة الحديث أي إثبات

يدعم الأفكار المسبقة العنصرية، ويقع بالتأكيد على عاتق الباحثين العلميين مسؤولية رفض الاطروحات القائمة على البيولوجيا التي غالباً ما تُستحضر في هذا المجال. ان ذلك الرفض قد يسهل نسبياً، لكنه بالتأكيد لا يكفي، طالما أنه من المسلّم به أن العنصرية ليست بحاجة للواقع البيولوجي للأعراق كي تستشري. في المقابل، سنقع في تفسير خاطىء لو حاولنا محاربة العنصرية بالاعتماد على العلم، إذ لا يوجد بالفعل تحديد علمي للكرامة الانسانية؛ والأمر يرتبط بمفهوم فلسفي. من هنا فإن محاربة العنصرية، من أجل الاعتراف بتساوي كرامة البشر، بغض النظر عن تنوعهم، يتخذ قبل كل شيء طابعاً أخلاقياً، وهو انعكاس لقناعة راسخة ليست بالتأكيد وبأي شكل من الأشكال وقفاً حصرياً على العلم.

5

العنصرية كممارسة ناجمة عن الخيال

آشيل مبمبي

بالرغم من التقدم في مجالات المعرفة المختلفة فإن أطروحة الوحدة الأصلية للجنس البشري تلقى الاعتراض في المجال التطبيقي وخاصة على صعيد المخيلة. ان التمييز بين التطبيق وبين الخيال فيما يختص بالعنصرية يبقى موضع تساؤل، ذاك أن المخيلة العنصرية تشكل بحد ذاتها ممارسة حقيقية اجتماعية وثقافية. وهذا ما يفسّر استمرار الأفكار الثابتة العنصرية، بل ظهور مظاهر جديدة للعنصرية في كافة أنحاء العالم تقريباً، بما في ذلك داخل المجتمعات التي تتصف للوهلة الأولى بتجانسها الثقافي والتي لم تتعرض إلا بصورة محدودة لضغوطات الهجرات السكانية.

فكرة مسبقة دون أساس؟

ليس باستطاعتنا بالفعل أن نفسّر كيف أن العنصرية لا تزال قائمة، فيما «العرق» غير موجود في واقع الحال. لأنه إذا كان العرق غير موجود أين يكمن إذن أساس العنصرية؟ ما هي طبيعة هذه الفكرة الثابتة التي تستند إلى فراغ، وما هو محرّك هذا الفراغ؟

...كن بالفعل ألا يكون العنصريون سوى جهلة يجهلون أنفسهم، بقدر

ما يؤمنون بشيء غير موجود. في هذه الحال تكون العنصرية حصيلة معتقد يجهل معتنقوه عدم وجود أي أساس عقلاني له. فلو كان الأمر كذلك لما كانت المعرفة كفيلة لوحدها باستئصال العنصرية. ان الإيمان والمعرفة يتشاركان بالفعل بطريقتين مختلفتين في تكوين الأحكام وتشكيل القيم، وليس من المؤكد أن يكون العقل هو الناقد الأفضل للإيمان. فالعقل والإيمان يستندان الى تعريفين متناقضين للحقيقة. ان حقيقة العلم لا تكفي لزعزعة حقيقة المعتقد. من هنا فإن العلم والمعرفة لا يكفيان بالضرورة للشفاء من العنصرية.

لذا يبدو من الأهمية بمكان ان ننتقل من النظر الى العنصرية كمفهوم سوسيولوجي بحت (أي كفكرة ثابتة مبسّطة يمكن التخلص منها بواسطة المعرفة والعقل) الى اعتبار الفكرة الثابتة العنصرية كعامل مساهم في الاقتصاد النفسي تجد محدداته ومدلولاته الأساسية ما وراء الخط الفاصل الذي أقرّه عصر الأنوار، هذا الخط الذي يضع حداً بين العقل من جهة واللامعقول والخيالي من جهة أخرى. هكذا سوف نكتشف أن قوة العنصرية تكمن في كونها تربط بين العقل واللامعقول والخيالي بصورة فريدة جداً.

ان هذا الربط الفريد يستند الى حدث طارىء، أو الى أساس اعتباطي هو الجسم البشري، عن طريق عامل اعتباطي يرتبط بتكوين البشر أيضاً ويتمثل بلون البشرة. والعنصرية تحوّل هذا العامل التعسّفي الى حاضنة لكل المخاوف والرغبات والدوافع المضمرة والتي يصعب البوح بها في غالب الأحيان، بل تحوّله الى تركيبة نفسية تتخطى الموضوعية وتتغذى منها في آنٍ. مفسحة المجال أمام انتاج الكثير من المعاني الواعية واللاواعية والتي لا يستطيع أي شخص أن يسيطر عليها كلياً، لأنها في الواقع تنتمي في صميمها الى عالم وعمل الخيال.

الى جانب هذا البعد السيكولوجي للعنصرية، لا يمكننا كذلك أن نهمل العوامل السوسيولوجية الخالصة التي تساهم في انتاج العنصرية في

العالم المعاصر. فخلال العقود الأخيرة، وعلى مستوى شامل، كان لعدد من التناقضات أن يفتح الباب أمام شطحات الخيال العنصري.

فالتناقض الأهم هو من دون شك ما نتج عن الانتقال المعمّم للأفراد والممتلكات والرموز (وهو ما يُعرف بالعولمة، والذي قام عالم الإناسة الهندي أرجون أبادوراي بدرسه وتحليله بصورة جيدة في أبعاده الثقافية). ان الوجه السيء لهذه الحركة لا يتمثل فقط بتزايد المشاريع الثقافية والسياسية والهويّة التي ترتكز على إحياء الفروقات مجدداً، وإنما أيضاً بتكاثر الممارسات الدقيقة والسياسات التي تهدف الى مراقبة وتنظيم وتجميد، بل في بعض الحالات الى تدمير بعض السكان المعتبرين زائدين.

لقد اتخذت العولمة على الصعيد الشامل صيغة التنقل المتسارع للأفراد والسلع، والسرعة الخاطفة لانتقال الصور، وبروز عالم من الدفق الذي - رغم انطلاقه من مكان محدد- يتم استيعابه وتبنّيه محلياً في غالب الأحيان. لقد أطلقت العولمة مرحلة جديدة مما يمكن أن نسمّيه «تاريخ الحركيّات».

ان هذه المرحلة تتم في إطار يتسم بعملية مزدوجة من إبعاد الإقليمي/ الإسترجاع الإقليمي، وهي تقود الى ترتيبات جديدة بين مصادر الانتاج والاستهلاك، بين المدن العالمية الكبرى التي تزداد مهماتها تعقيداً وبين محيطها الاقليمي. ومن المظاهر الأساسية لحركيّة «الإبعاد الإقليمي» هو نشوء مدن كبرى، وهي تجمعات ثقافية حقيقية منتشرة وجامعة لأجناس مختلفة، غالباً ما يتناقض وجودها مع المفاهيم التقليدية للدولة-الأمة.

ان الأشكال الجديدة للعنصرية المرتبطة بهذه العملية المزدوجة تتسم بثلاثة مظاهر. الأول يتمثل بجذرية التعارض بين حق الناس من جهة، والأشياء والسلع المتداولة من جهة أخرى. فالتحركات التي تخصّ الدفق المالي تتمتع بحرية الحركة بفضل عدم الانتظام، حتى وإن كانت الوجهة التي تأخذها رؤوس الأموال هي ذاتها، وإن تكن هذه التحركات تُترجم بتجنّب مناطق بأكملها من الكرة الأرضية. أما انتقال الأفراد فهو على عكس ذلك يتم بانتظام دقيق.

اما المظهر الثاني فيتعلق بالهجرات. وهي تأخذ أشكالاً متنوعة. فلو أخذنا بعين الاعتبار الانتظام الدقيق لهذه الهجرات الدولية، واعتماد سياسات جائرة أكثر فأكثر من أجل الحد منها وتطويقها، فإن الهجرات غير الشرعية والسرّية تشكل منذ الآن جزءاً من الأبعاد التكوينية للعولمة. ان المتاجرة بالأشخاص (سواء أكانوا أطفالاً أم نساء أم عمّالاً غير شرعيين) تشكّل جزءاً لا يتجزأ من اقتصاد شمولي يتخذ أكثر فأكثر منحى مستتراً. كما أن وجود المهاجرين في أرض غريبة يطرح بحدة مشكلة العلاقات بين المواطنين والغرباء، بين السكان الأصليين والدخلاء.

ان أحد تجليات الصراع بين السكان الأصليين والدخلاء يتمثل في أغلب الأحيان بالحصول على الموارد. وتتفاقم هذه الصراعات بقدر ما يكون الحصول على الموارد مشروطاً بالانتماء الى مجموعة محددة بوضوح، سواء أكانت هذه المجموعة أمّة أم جماعة أصغر. ان العملية الحسابية القائمة على الربط بشكل محكم بين الدخول الى الموارد والملكية والانتماء يؤدي الى عدم وجود إمكانية حياة ناجمة عن المقدرة على العمل لوحدها مهما كان أصل الشخص. لذا تكون الأفضلية لمنطق الانتماء والاقصاء، مما يُلزم الفاعلين الاجتماعيين على استنباط علامات مميِّزة لهذا الانتماء وابتكار علامات أخرى للاقصاء، من ضمنها علامات ليست واضحة البتة.

هكذا رأينا على الصعيد السياسي ومنذ بداية الثمانينات وضع تشريعات لا تهدف الى الحد من الهجرة فحسب، وإنما كذلك الى تجميد انتقال الأشخاص باتجاه مناطق معيّنة من الكرة الأرضية تحوّلت الى نوع من الحصون الحقيقية. وما من شيء يعبّر عن هذه التوجهات مثل السياسة التي اعتُمدت في إعطاء سمات الدخول. بفضل التركيز على بعض البلدان، وعلى أنواع مختلفة من التصنيفات، أعادت سياسة إعطاء السمات، وبصورة شرعية، رسم خريطة لتنقل المجموعات البشرية تتلاقى الى حد كبير مع الخريطة العِرقية للعالم.

وهكذا فإن ما نسمّيه العولمة يتماشى مع إقفال الحدود بوجه دخول

الأفراد، بفضل تركيز تكنولوجيات لمراقبة الخارج، وبناء جدران جديدة، وإنشاء مناطق احتجاز ومنع، غالباً ما تكون داخل المطارات التي ترمز الى الحركية بشكل مميّز. ويكفي في هذه الحال اللجوء الى التمادي في تفسير مفاهيم «المخالف للقانون» و«غير الشرعي» و«دون أوراق ثبوتية». وتسمح التعقيدات الإدارية بابتكار ممارسات يكون من حصيلتها الطرد الجماعي والحد من وجود الأجانب. نتيجة لذلك يكون الوعد بالعالمية الذي يبشّر به النموذج الديمقراطي قد أجهض بهذا الشكل من الضبط المتمثّل بالدولة-الأمة. ان العولمة لا تقودنا بالضرورة الى مواطنة شاملة. ان الحق في التنقل يبقى من هذه الناحية الشرط المتوجب لعالم المواطنة العالمية في حقيقته.

أما العملية الثالثة فهي الحرب، وهي حالة استثنائية (على الأقل نظرياً)، إلا أنها للأسف تنحو لأن تصبح عادية وتندرج في إطار المنطق الروتيني (على الأقل في بعض مناطق العالم). يوماً بعد يوم تسير الحرب الى جانب الفقر ليشكلا معاً مظهرين من العنف المتطرف. وهنا يمكننا إجراء تمييز مفيد بين صورتين للحرب المعاصرة، ترتبطان بإشكالية «العرق» (في معناه الأوسع) أو بشكل أعمّ بإشكالية الفوارق.

هناك أولاً الحرب كمفهوم عام الغاية منه تدمير العدو. والتدمير هو قبل كل شيء مادي يصيب العدو في جسده وممتلكاته وبناه التحتية، ويهدف الى الاستيلاء على ثرواته، أو بكل بساطة، تعطيل قدراته دون احتلال أرضه بالضرورة. ففي أفريقيا بشكل خاص -وكذلك هي الحال في مناطق أخرى من العالم غير الغربي- نرى ظهور اشكال جديدة للحرب.

ان معظم هذه الحروب -ما عدا حالات نادرة- لم تعد تهدف الى التحرر من الظلم (كما كانت الحال مثلاً في حروب إزالة الاستعمار). وهي لم تعد تتخذ شكل جيوش تتواجه فيما بينها، إذ أن المواجهة غالباً ما تحصل بين أناس مسلّحين وآخرين عُزّل. من هنا يصعب التمييز بين الحالة المدنية وحالة الحرب.

ان المعادلة داخل الحروب الحالية تكمن في العلاقة بين الموارد والحياة. انها حروب استيلاء يتواجه فيها نوعان من المادية: مادية مصادر الثروة -خاصة الثروة المعدنية- ومادية الأجساد. إذا ما استثنينا الحروب التي تهدف الى الإلغاء الجسدي للعدو (حروب الإبادة)، فإن معظم هذه الحروب تستهدف «جسد» الآخر وتجهد لتشويهه وإعاقته. بذلك لا يعود هدف الحرب الحصول على تعويض معيّن من جرّاء جرح يكون قد أصابنا. ان الحرب لا تندلع بين «أجساد سياسية»، بل هي تجسيد لعلاقة البشر بالبشر بما يوازي علاقة البشر بالأشياء (وهو تعريف العنصرية بالذات) مما يفسح المجال أمام الحروب والإبادات الجماعية.

هكذا نرى إذن كيف تتواصل الأشكال الجديدة للعنصرية، على غرار الأشكال السابقة، متخذة جسد الإنسان كمادة للتجريح وكهدف يتم التركيز عليه. لماذا هذا الموقع المميّز لجسد الآخر؟

لأن جسد الآخر الى حد بعيد -وخاصة لونه- هو الأمر المباشر والمرئي والمادي بصورة أكثر وضوحاً. انه الواقع الملموس الذي يمكننا القول أنه لا يمت الى الوهم بصلة لأنه ماثل أمامنا ويحتل نفس المساحة التي نحتلها. هذا الحضور المباشر وهذا التماسّ يتعلّق إنكارهما وردّهما. ان للجسد تركيبة يمكن رؤيتها ولمسها وتحسسها وجرحها بشكل ملموس. من هذه الوجهة انه اللغز أو كذلك هذا الجدار يصطدم به ويتعارض معه أي توجّه عنصري.

بقدر ما تكتسب البنية الجسدية للإنسان قدراً من الشفافية عن طريق الثورة الجينية الجديدة، يجب أن نتوقع أن يغرق هذا الجسد أكثر فأكثر في الضبابية بفعل النظرة الخيالية اليه. وقد يتحوّل حينها هذا الجسد واكثر من السابق، الى ظرف يحتضن المخاوف الأصلية وتلك الخرافات التي، ويا للمفارقة، سيزيد تقدم العلم من بلورتها.

في النهاية، يمكننا أن نعتبر الى حد كبير، ان موضوع وهدف العنصرية هو الحياة الانسانية. باستطاعتنا أن نعرّف العنصرية على أنها هذا الشك المتحرك

والعملي والخيالي إزاء الفكرة القائلة بأهمية أية حياة إنسانية بذاتها ولذاتها، وأن لها نفس الثمن ونفس الكثافة ونفس القيمة؛ وما ينتج عن هذه الفكرة هو أننا ندين بالشيء ذاته لأية حياة. فالعنصري هو الذي يدير الظهر إلى مبدأ المعادلة في الدَّين إزاء أية حياة إنسانية بدافع العادة والخيال، ويرى في وجود الآخر حاجزاً يشتمل على موته.

انه مبدأ المعادلة في الدين إزاء أية حياة انسانية الذي تسعى كل الايديولوجيات القائمة على التمييز إلى إلغائه. وهذا المبدأ هو الذي يجب أن تؤكده أية نظرة إنسيّة جديدة. ومن دون شك يمكن للعلم أن يساهم في التأكيد على هذه الإنسيّة الجديدة. ولكن بما أن العنصرية هي في اساسها ممارسة قائمة على الخيال، فإننا لا نستطيع تحميل مساهمة العلم أكثر مما تحتمل.



6
الوجه المتبدّل للعنصرية
اليكيا مبوكولو

لكي نحصر مسألة العنصرية المعقّدة لجأنا أحياناً الى العلوم الاجتماعية وأحياناً أخرى الى سائر العلوم؛ تفحّصنا مداورة الماضي والمستقبل. وتأرجحنا كذلك بين المخيلة الجماعية والمظاهر المادية للحياة اليومية، بين علم النفس والمسائل الأخلاقية. ان التشاؤم الذي ينجم عن ذلك، بما يخص الأشكال الجديدة للعنصرية يبدو موزّعاً على ثلاثة محاور.

في البدء سلّمنا بوجود عدة متناقضات في طريقة الحلول التدريجي «للأنوار» عبر العلوم والعلوم الاجتماعية. ومع أن كل الأبحاث تخلص الى عدم صحة مفاهيم العنصرية والعِرق، فإن كل الأفكار الثابتة الناتجة عن العنصرية، وكل الممارسات العنصرية لا تزال قائمة على ما يبدو. ان لدينا شعوراً بأن هذه الظاهرة سوف تدوم، وبأن خبرة القرون الماضية للأسف تجعلنا نظن بأن هذه الحالة سوف تستمر.

من ناحية أخرى، يوجد تناقض بين الاحتمالات الموجودة في هذا العالم والتي من المفروض أن تقود الى تفاهم متناغم بين الاثنيات من جهة، والصعوبات التي لا تزال تقف حائلاً دون ذلك من جهة أخرى، مثل العزل والإقصاء وسيطرة المجموعات ذات الأهلية وظلم المجموعات الاثنية

والأقليات التي تُحرم من كل حقوقها.

أما التناقض الثالث فيتعلّق بعملية العولمة وكل ما ينجم عنها. ان حرية تنقل السلع ورؤوس الأموال والأفكار يتناقض مع تشديد الشروط للحصول على جواز سفر والقيود التي توضع على الحدود. ان هذه العوامل الثلاثة تغذّي فينا التشاؤم.

فضلاً عن ذلك، ان ما يُحبطنا بعض الشيء هو أننا نتصرّف وكأننا لم نستخلص دروساً من التجارب السابقة. فخلال القرنين المنصرمين شهدنا تفجّر الممارسات العنصرية. بالرغم من الدروس الفكرية والقانونية والثقافية التي استخلصناها، فإننا نلحظ دوماً العنصرية بأشكال قديمة ومتجددة. ان العنصرية القديمة تستهدف الأفراد في أماكن بعيدة، وتجد تبريراً لها في لون البشرة والوضع الاقتصادي للأشخاص. أمّا العنصرية الجديدة فهي تستهدف أشخاصاً أقرب إلينا جغرافياً -جيراننا الذين نتعايش معهم - كما تسنّى لنا رؤية ذلك في البلقان وبعض مناطق افريقيا. لماذا نحن عاجزون عن الإفادة من دروس الماضي؟ ان السؤال يمكن أن يُطرح بشكل آخر: هل أن المجتمعات والدول والمثقفين والناشطين استخلصوا ما يتوجب عليهم استخلاصه من المعطيات التاريخية التي بين أيديهم؟

ان الشق الثالث من خُلاصتي، والذي يدفعنا كذلك الى نوع من التشاؤم، يُعنى بالعلاقة اللصيقة بين الخيال والإيديولوجيات والخطاب المرتبط بالعنصرية وبممارسة العنف اليومي من جهة، والتحديات الكبرى والمصالح الاقتصادية والسياسية التي تشغل بال الدول من جهة أخرى.

أود العودة الى الأشكال الجديدة والقديمة للعنصرية، العنصرية التي تستهدف المجموعات السكانية البعيدة، وكذلك تلك التي تستهدف الجيران. سأستعير عبارة آشيل مبامبي التي يتساءل فيها كيف يمكن للعنصرية أن تنتشر دائماً، بالرغم مما اكتشفناه عن طريق البحث والعلم؟ أقول أننا تخلينا عن حالة للوقوع في أخرى. وهذا ما نراه عبر تطور العلوم الاجتماعية وخطاب وسائل

الإعلام أو الأفراد الذين يدّعون المعرفة، أو يعطون لأنفسهم الحق في إطلاق الأحكام على المجموعات السكانية البعيدة (وسائل الإعلام، خبراء التنمية، المنظمات غير الحكومية).

بعد أن أثبتنا عدم صحة الأساس البيولوجي لمفهوم العِرق، ها نحن نثبت عدم أهلية الحضارات. فحين نرى الحيل التي تلجأ اليها بعض المجموعات من أجل خدمة مصالحها أو تراثها، نلحظ أن مفهوم العِرق أصبح مفهوماً ثقافياً. ان هذا التحول يشكل توجهاً جديداً ومقلقاً. فمن خلال خطاب العلوم الاجتماعية تحوّلت الثقافات الى عمليات مدوّنة في التاريخ. ولكن وفق الخطاب اليومي المدعّم بالقناعات القوية التي ترافقه، نرى أن الثقافات هي دول قائمة وحكومات. انها اليوم مجموعة من المعطيات المكوّنة سلفاً، والتي نربطها بشخص أو بجماعة. نتيجة لذلك، ليس لطالبي اللجوء أو المهاجرين غير الشرعيين هوية فردية، وإنما هوية حكومة أو دولة أو أمة.

من خلال نظرة العلوم الاجتماعية، كانت الثقافة دوماً عملية مفتوحة وتشاركية. انها تدعو الى التبادل. إلا أنه في الخطاب السائد في يومنا هذا، أصبحت الثقافة شيئاً مقفلاً، آتياً من بعيد، من مكان مسوّر ينتمي الى فضاء معيّن. لقد حاولنا أن نبرهن من خلال العلوم الاجتماعية أن الثقافة تشتمل على عدة نقاط التقاء، في عوالم زمنية مختلفة، يمكنها ان تجتمع، بل أن تكون تكاملية. يوجد زمن داخلي وزمن خارجي، زمن تقارب وزمن تباعد، زمن ممتد وزمن مختصر. ولكن وفق الخطاب الآخر إن الثقافة ذات بعد واحد، وهي متكررة ودائرية.

لقد أكّدنا كذلك أن الثقافة هي مجموعة من الفضاءات والأمكنة والنتاجات الناتجة عن نضالات متنوعة. والحال أنه في الخطاب الحالي، بدل أن تكون عنصراً من التراث أو انفتاحاً، تحوّلت الى قوة قاهرة. وكما أن الأعراق في السابق كانت تُستخدم للبرهان على التميز، فإن الثقافة اليوم تُستعمل للبرهان على أن الآخرين - الآسيويين والأفارقة مثلاً - هم مختلفون. يوجد

الآن استثناء تاريخي لمجموعات الأقليات. ان استخدام الثقافة اليوم بشكل أساساً لخطاب ايديولوجي قوي، كما كان يُستخدم مفهوم العرق في السابق. وإنّ دخول هذا المفهوم الجديد في خطاب التنمية والحكم الصالح والتحديث يقلقني ويزعجني. وبالفعل، غالباً ما ترتبط الثقافة بالتمييز وبعدم المساواة وبالوقوف في وجه التواصل. لقد دخلنا في عالم أقصى التاريخ عنه - ليس التاريخ كما يُكتب اليوم فحسب، وإنما بالطريقة التي سار عليها عبر العصور. إزاء المفاعيل السلبية لتطور مفهوم الثقافة، التي حلت للأسف مكان مفهوم العرق يبدو أن النقاش الحالي حول واجب الذاكرة ومطالبات التعويض التي نشهدها يؤذن بتبديل في الخطاب الحالي.

III

معرفة الذات:
استشراف أمراض النفس والوقاية منها

هل أصبحت النفس مفهوماً بالياً في مجتمعاتنا التي تتسم في مناطق كثيرة من العالم باجتياح حركة دهرية لصالح الدنيوي؟ هل لا يزال هناك معنى، خارج التفكير اللاهوتي، لاستشراف احتياجات الروح؟ يعتقد البعض أن النفس لا تزال تشكل الحقيقة الروحانية الأساسية لكل كائن بشري. ويعتقد البعض الآخر أن استعمال مصطلح النفس ليس سوى طريقة أخرى للإشارة إلى الجهاز النفسي الذي له أهمية حيوية بالنسبة للانسان توازي أهمية الجسد. والواقع أن الاحساس المأزوم عند الأفراد ينطبع على أجسادهم ويسبب فيها إحساساً بالألم. بينما تعيش بلدان الشمال عصر السعي للتفوق، عصر التوتر العصبي الذي أصبح نمط حياة شائع، عصر ظهور أشكال جديدة من عدم المساواة، وبينما ينوء الجنوب تحت فقره وتهميشه، نكتشف مجدّدا ظاهرة النفس المتألمة التي تتجلى في أشكال جديدة: الانهيار العصبي، أعمال العنف الممارس ضد الذات أو ضد الآخرين الخ. كيف الوقاية من أمراض النفس الجديدة هذه وكيف الشفاء منها؟

تتفحص جوليا كريستيفا مظاهر القصور النفسي في النفس المعاصرة، وتصف تجربة التحليل النفسي بأنها طاقة إبداعية ثورية. أما دنيز بومباردييه فهي تركز على الطابع المرضي لتراجع قيمة الوقت في مجتمعاتنا. ويروي

أدالبرتو بارّيتو لجبرته كمعالج نفسي في بيئة تعاني من التهميش الاجتماعي، مشدداً على ضرورة الخروج من الأطر الجامعية والطبية المعتادة من أجل ابتداع أساليب جديدة للعلاج من داخل الجماعات.

1

أمراض النفس الجديدة

جوليا كريستيفا

يضعنا موضوع هذا العرض على مفترق طرق خاص، خطر ومميز في الوقت نفسه، تتقاطع فيه البيولوجيا والمعنى، الجسد والروح، الطب النفسي والتحليل النفسي وعلم النفس، من جهة، والميتافيزيقا، من جهة أخرى. سأحاول أن أركز عرضي حول هذا التقاطع بين المادي والروحي. لن أعود إلى الأمثلة على الحالات المرضية التي ذكرتها في كتابي، «أمراض النفس الجديدة»[1]، بل سأعود فقط إلى القضايا الجوهرية التي تطرحها هذه الحالات والتي لها صلة بإشكاليتنا، مع المجازفة ربما بالوقوع في التجريد.

أودّ في الواقع أن أبرهن على أن التحليل النفسي وسيلة ناجحة لمواجهة الأزمات التي نعيشها مجتمعاتنا وحضارتنا الحديثة، وذلك بالإجابة عن ثلاثة أسئلة: أولاً، هل لدينا نفس؟ ثانياً، هل هذه النفس لا تزال قادرة على أن تثور؟ ثالثاً، لماذا يستطيع التحليل النفسي أن يكون شكلاً جديداً للالحاد وللأمل؟

قد يبدو السؤال من عصر مضى، لكن أودّ أن أبرهن على أن التحليل النفسي يقدم رؤيا للكائن البشري لا يمكنه بموجبها أن يكون على قيد الحياة

---

[1] Julia KRISTEVA, *Les Nouvelles Maladies de l'âme*, Paris, Livre de Poche, 1993.

إن لم يكن يمتلك نفساً، إن لم يكن لديه، ما سماه فرويد، سائراً على خطى الفلسفة اليونانية، والتجربة اليهودية، والمسار المسيحي، «الجهاز النفسي».

ينطلق التحليل النفسي من مبدأ يقول أنك تعيش فعلاً إن كانت لك حياة نفسية أي شرط أن تكون لك حياة نفسية. انطلاقاً من ذلك، يسعى التحليل النفسي الى إعادة تكوين هذه الحياة النفسية والى معالجتها من الصدمات، وذلك لكي يعطيك حياة نفسية توفر لجسدك الطاقة على الحياة. من هذا المنظور، يبدو العلاج النفسي كوريث لأخلاقيات احترام الشخص الانساني التي بلورها الغرب من خلال الفلسفة والدين والعلم. الجهاز النفسي همزة وصل بين الجسد والمعنى، كما يرى فرويد.

هكذا يقوم التحليل النفسي على نظرية تلازم الجنس والفكر، وعلى تطبيق هذه النظرية. لأن حياتنا الجنسية متجذرة في تكوين جسدنا، ولأن التحليل النفسي يخضع لقانون التواصل، يمكنه، في محاولته لفهم التعبير الجنسي، أن يقدم تفسيراً لحياتنا ولجسدنا في الوقت نفسه. يقدم لنا فرويد، إذن، عبر نموذج «الجهاز النفسي» مفهوماً معقداً للنفس، مفهوماً نفسجسدياً، يتمحور حول ثلاثة أسس: الوعي، اللاوعي، ما قبل الوعي؛ الأنا، الأنا المثالي، الانفصال اللاواعي.

هذا المفهوم الجديد كلياً في تاريخ الفكر، والذي يقيم الصلة بين المادة والروح ويعيد النظر في الثنائيات الكلاسيكية التي تقوم عليها الميتافيزيقا، هل انقضى زمانه؟ هل لا يزال مفهوم فرويد (Freud) للحياة النفسية معاصراً في مطلع القرن الحادي والعشرين؟ هل اختفت النفس؟ أم أنه على عكس ذلك، لا تزال هذه الرؤيا الفرويدية قادرة على أن تساعدنا في إعادة تشكيل ذاتنا الداخلية، وبالتالي، على بث حياة جديدة في أجسادنا؟

يمكن الاعتقاد إن الخطوات المهمة التي أنجزها علم البيولوجيا، وعلم الأعصاب تُحِلُّ المواد والجزيئات الكيميائية محل النفس. هذا ليس مؤكد إطلاقاً. وقد جمعت في هذا السياق بعض الأمثلة اقتبستها من كتب

اختصاصيين في البيولوجيا وعلم الأعصاب: «لحضر الصورة في الدماغ قبل الشيء»؛ «إن الشبكة العصبية هي التي تتأثر بالنشاط المعرفي الذي يحدث فيها، وليس البناء المعرفي هو الذي يخضع لضغط الشبكة العصبية»؛ «لا يمكن الاستغناء عن الهدف ولا عن الذات الواعية. لا أفهم كيف يمكن تمثل عملية ذهنية بدون تمثل هدف أي بدون ذات واعية تحاول أن تضع لنفسها تمثلاً للهدف المنتظر». بكلمة أخرى، حتى النماذج الأكثر تأثراً بالتقنية وبالبيولوجيا تحتاج إلى مفهوم الذات الواعية وإلى مفهوم الهدف. بدل أن نلغي المعنى، نجدنا إذن مضطرين على العكس إلى تبنيه. وبدل أن نشهد ظهور روحانية جديدة، نشهد على العكس، إعادة اللحمة التي تنبأ بها فرويد بين الجسد والروح، بين الجنس والتفكير.

إذا كانت تلك هي الطريق التي يسلكها العلم ألا ينبغي لنا الاعتقاد بأن عدداً من طرق العيش في مجتمعنا المعاصر يقودنا، على العكس، إلى الغاء النفس وإلى وضعها في مأزق؟ يكفي أن نشاهد المسلسلات التلفزيونية الأميركية المعروفة بـ soap operas التي تشعرنا بالسأم لما تتضمنه من حالات نفسية مأساوية، لنستنتج أن شخصيات هذه المسلسلات غير قادرة على تمثل الصراعات النفسية التي تعيشها، وأنها تتألم من هذه الصراعات، وأن استمتاعها الهيستيري بها إنما هو اعتراف بالمشكلة الوجودية التي تعيشها هذه الشخصيات، وبعدم قدرتها على أن تسبغ معنى على الحياة النفسية.

أما بالنسبة للاهتمام المتزايد بالديانات، فهل هو نتيجة البحث عن حياة روحية، أم أنه على العكس، يشكل اعترافاً بفقر نفسي، وبذات داخلية مبتورة بحاجة إلى ترميم؟ «لا أعلم من أنا». «تكون أو لا تكون»، سؤال هاملت يتحول اليوم إلى «هل أنت مع أو ضد حبوب منع الحمل». لذلك يطلب الأفراد من الدين أن يؤمن لهم الرافد الروحي الذي يفتقدون اليه. إنهم يبحثون في كتاب قديم مرَّ عليه الزمن عما يعجزون عن بلورته بصفتهم نفساً فريدة، أو ارادة ذاتية.

تعيدني هذه الاشكالية العامة إلى تجربة الأريكة. نلاحظ منذ عدة سنين أنه تحت مظهر حالات كلاسيكية (العصابيين، المهوّسين، الهستيريين) تختفي أمراض نفسية أشد خطورة، ولو أن العصاب الاستحواذي والهستيريا موجودة فيها. تحيلنا هذه الأمراض إلى ذوات نرجسية مجروحة، إلى شخصيات مزيفة، وإلى أمراض نفسجسدية. وبصرف النظر عن وجوه الاختلاف بين هذه الأمراض هناك قاسم مشترك يجمعها، هو صعوبة التمثل، كما يجمع بينها وبين أمراض أخرى تصيب النفس، كتعاطي المخدرات، والانحراف، والنزعة إلى التخريب.

هذا القصور في التمثل النفسي قد يظهر من خلال الامتناع عن الكلام، أو من خلال التعبير بإشارات شتى تبدو كأنها فارغة من المعنى أو مصطنعة (يعترف بعض المرضى، على الرغم من أنهم متكيفون مع حياة المجتمع بأن لديهم انطباعاً بأنهم لا ينطقون إلا بكلام مزيف ومصطنع، كما لو أنهم دمى). هذا النقص يعيق الحياة الحسية والجنسية والفكرية، ويمكن أن يسيء إلى عمل الجهاز البيولوجي نفسه، أي أنه يتحول إلى مرض فيزيولوجي، بدءاً بأوجاع الرأس أو البطن وصولاً إلى السرطان. عند ذلك يلجأ المريض إلى المحلل النفسي، ليرمم حياته النفسية، وفي نفس الوقت، حياة الجسد.

هل هؤلاء المرضى الجدد هم نتاج الحياة الحديثة التي ازدادت معها صعوبة الحياة العائلية وحياة الطفل ضمن العائلة؟ جميعنا يعلم أن الأمهات لم يعد لديهن الوقت الكافي للاهتمام بأولادهن، وأن الآباء لم تعد لديهم السلطة، وأنه نتيجة لذلك أصبحت البنى الكلاسيكية التي كانت تتيح للذاتية فرصة التعبير عن نفسها غير موجودة. هل أن عجز هؤلاء المرضى عن تمثل الصراعات النفسية بطريقة ذاتية وشخصية يعود إلى تبعية طبية، أم إلى إيديولوجيا الكل البيولوجي والكل المادي التي تتسبب بإقبال كبير على تناول الأدوية، والتي تجعل من الصورة نوعاً من مخدر ومهدىء؟

أم أن الأمر أخيراً يتعلق ببساطة بتطور قدرة المحللين النفسيين على

الاصغاء؟ ألا يركز المحلل النفسي اهتمامه على الصراعات النفسية العميقة؟ وعوض أن يرى حالات هستيرية وهواجس تعود أسبابها الى شتى أنواع الكبت والحرمان التي تعاني منها الليبيدو، ألا يستنتج حالات قصور أكثر خطورة تحيل الى المرحلة النفسية التي تسبق مرحلة أوديبوس والى بنى الشخصية التي تعود الى زمن سحيق، حيث كان للعلاقة مع الأم دور مهم أسهمت ميلاني كلاين[2] بشكل كبير في الكشف عن أسراره كمدخل الى فهم الترميز؟

يمكن تصنيف المرضى الذين يعانون من هذا العجز عن التمثل والترميز الى فئتين: الذين يشكون من اسرافهم في الاستسلام لرغباتهم، ويواجهون شتى الانحرافات التي تؤدي الى تدمير العلاقة مع الآخر والى تدمير الجسد من جهة؛ والذين لم يكتشفوا رغباتهم فيعقلبون ضد أنفسهم في محاولة للتدمير الذاتي الذي يظهر على شكل فقدان الشهوة للطعام أو النهم المرضيّ، من جهة أخرى.

هل تستطيع النفس أن تثور؟

لم يعد من الممكن للثقافة الحديثة أن تكون ثقافة تحريم. لقد ذكرنا كل الضغوطات المفروضة على العائلة والتي تؤدي أحياناً الى صعوبات يواجهها الفرد في تكوين صورة عن الذات. لكننا لم نتكلم بعد عن التساهل في تحريم الممنوع الأخلاقي، والديني، والسياسي، إن لم نقل عن هشاشة هذا التحريم التي تتماشى مع وهن السلطة ومع أزمة القيم. طبيعي أن هناك دائماً بعض المحرمات التي لا يزال من الصعب انتهاكها. لكن المجتمعات المعاصرة تتميز بأن الممنوع يبقى فيها مادة للتفاوض لأنه يواجه بالثورة. ونلاحظ ذلك بصورة مستمرة في الحياة اليومية من خلال حالات الاستياء والاحتجاج والتشكيك التي تثيرها مشاريع الإصلاح التربوي أو تصحيح سلم المعاش التقاعدي، مثلاً.

(2) انظر Melanie KLEIN, *La Psychanalyse des enfants* (1932), Paris, PUF, 1969.

لكن المسألة أعمق من ذلك في الواقع وهي تتعلق باللحنية وبالحياة النفسية. ففي تراثنا اليهودي-المسيحي، ما يميز النفس هو، تحديداً، قدرتها على أن تثور. أعود إلى فرويد الذي أعتبره أحد أكبر ثوار زمننا، وإلى التحليل النفسي الذي يعتبر شكلاً من أشكال الثورة. لكن أود قبل ذلك أن أتوقف عند القديس أغسطينوس، لأنه لا يمكن الكلام على النفس بدون ذكره. كان القديس أغسطينوس، شأنه شأن المتصوفة واللاهوتيين المسيحيين، يعتبر أن النفس هي نفس لأنها قادرة على التساؤل وعلى إعادة النظر بنفسها. لكن كلمة «ثورة» بمعناها الأصلي تعني «عودة وإعادة بدء»، وهذا ما يقابله تماماً مسار إعادة النظر. لقد كان القديس أغسطينوس يعتقد أن الصلاة نفسها هي نوع من التساؤل: جوهر الأنا هو التساؤل. لكن عندما يتساءل المؤمن وهو خاضع لسلطة الله، فهو يتمتع بالحماية؛ لأن تساؤله يقف عند أبواب المطلق، أي وعد الأبدية، الأمل بحياة مستقرة، الأمل بالمصالحة والخلود. أما التساؤل الذي يطرحه علم التحليل النفسي، فهو مخيف أكثر. ذلك أنه عندما نخضع للتحليل النفسي وعندما نسائل صدماتنا وأحزاننا، نجدنا وجهاً لوجه مع قدرتنا على الفرح وقدرتنا على الألم. لكن لهذه القدرات من التطرف والحدة ما يجعلنا نكتشف بسرعة أن التوافق بينها وأن دوامها شيء مؤقت. ما يجعلها تبدو لنا أبدية هو حدتها فقط. إن النفس بمعنى ما سادية مازوشية؛ والمطلق الذي نؤمن به ليس سلطة إلهية يمكن أن نشكل رصيداً لهذه المؤسسة أو تلك، بل هو الصوت المجهول للكلام الذي نخاطب به الآخر. بكلمة أخرى، يقدم التحليل النفسي للمريض الذي يتخلص عن طريق الكلام من صراعاته الداخلية، ويتعلم أن يتمثل هذه الصراعات بطريقة غير محددة بواسطة التساؤل، يقدّم له فرصة أن يعيد بناء نفسه ليس كقلعة حصينة ومغلقة، بل كسؤال دائم.

لهذا السبب، يبدو التحليل النفسي في مواجهة هذه الأمراض النفسية الجديدة (تعاطي المخدرات، الاضطرابات النفسية-الجسدية) التي تخفي

أشكالاً متعددة من القصور النفسي، كأنه فعل غفران. المغفرة في اعتقادي لا تمحو المشكلة الوجودية، ولا الألم أو المتعة التي يجدها المنحرف في الأفعال التي تؤدي بكل حال الى دمارها بل تعطي المغفرة معنى للجسد المتألم أو للجسد المتشي يتجاوز ما لا يمكن تمثله.

مع ذلك لا وجود لوقت الغفران هنا في الدائرة الاجتماعية، وهي ليست دائرة المغفرة، بل دائرة المحاكمة. المجتمع موجود دائماً ليحاكم عندما يجد نفسه في مواجهة جريمة ارتكبها متاجر بالأطفال أو سادي، أو في مواجهة الجريمة السياسية. لكن يوجد أيضاً مكان حيث يمكن للمتاجر بالأطفال، وللسادي، ولمتعاطي المخدرات وللذي يشكو من مرض نفسجسدي، أن يطرح على نفسه الأسئلة بفضل وجود من يحسن الاصغاء اليه ويتيح له فرصة أن يتمثل بصورة مبهمة الألم والمتعة وصعوبة الوجود. هذا الإصغاء الذي هو بمثابة هبة للمعنى يلعب دور المغفرة، ليس بمعنى محو الخطيئة، بل بمعنى البدء من جديد. عندها يبحث المريض مع المعالج عن طرق أخرى للمتعة أو للألم يمكن تقاسمها.

في مرحلة أولى يشارك معالجه بآلامه ويقيم الصلة مع الجماعة الانسانية أو يعود الى الاندماج فيها، بوصفها شكلاً فريداً من مساحة بينه وبين المعالج. وفي مرحلة ثانية، فقط، يمكنه ربما «إعادة بناء هذه الصلة» مع الآخرين. هذا هو التكيف مع المجتمع بحده الأدنى، لكن بشكل ثابت وأكيد يمكن الفرد الذي يجهل معنى ألمه، أن يكتشفه ويحدده ويتقاسمه مع الآخرين.

التحليل النفسي طاقة إبداع ثورية

يكشف التحليل النفسي عن التنازع الذي يقع في صميم كل إنسان ومعه تنتفي كل إمكانية للوصول الى الوحدة أو الى المطلق. فنحن كلنا كائنات «قُذف بها» في هذا العالم، كما يقول هايدغير، أو كلّنا ثوار، كما يرى فرويد، في وحدة لا يمكن أن تكون مستقرة، وحيث الحل الوحيد هو التساؤل وإعادة

النظر. وفي الوقت نفسه، يقودنا هذا الاستعداد للثورة التي يسمح التحليل النفسي بالتعبير عنها، إلى إيجاد صلاتٍ مع الآخرين. عند انتهاء التحليل النفسي يمكن للمريض أن ينفصل عن المطلق الذي يجسده المحلل النفسي، لكي يوجد في كل مرة صلات جديدة ولكي يدخل في مرحلة خلاقة تسمح له بأن يواجه ظروفاً جديدة، وأن ينخرط في الحياة الاجتماعية.

كان سارتر يقول «الإلحاد عملية قاسية وتتطلب البال الطويل». هذا الوصف ينطبق على تجربة التحليل النفسي التي إذ تميط اللثام عن الألم، عن ما لا يمكن تمثله، وتشكل بحثاً مستمراً عن معنى هذا الشيء الذي لا يمكن تمثله، تعتبر شكلاً من الإلحاد القاسي والذي يتطلب البال الطويل. فإذا كان التحليل النفسي لا يعطينا أي أمل في الاستقرار، فهو يعطينا بالمقابل الأمل في طاقة خلاقة ثائرة.

2
اختصار الوقت والقلق النفس
دنيز بومبارديه

من ذا الذي لا يزال يؤمن اليوم بضرورة احترام الوقت؟ أنا نفسي أجدني في قلب الاشكالية الحديثة لمسألة الوقت. فأنا كصحفية أعمل في التلفزيون، أمارس مهنة تفجر الوقت وتسخر منه ولا تكف عن تحديه. من جهة أخرى، كوني كاتبة، علي أن أخضع لقانون الوقت الذي لا بد من توفره لممارسة الكتابة. أعترف بأن الوقت يشكل هاجساً بالنسبة لي ويشغل بالي. سأترك للأطباء النفسيين وللذين يمارسون التحليل النفسي مهمة تفسير القلق الذي يبعثه في النفس انتهاك حرمة الوقت. لن أعرض هنا سوى بضعة أفكار يوحي لي بها هذا الهروب إلى الأمام.

المجتمع الراهن والوقت

يملك الناس، في أيامنا، عدة ساعات يد. بعض منها ضد الماء بحيث يستطيعون أن يعرفوا الساعة ليس فقط وهم على سطح الأرض، بل أيضاً تحت الماء مع أن الوقت هناك يتوقف. ساعات الحائط موجودة في كل غرف المنازل وفي الأماكن العامة، باستثناء الكازينوهات، حيث يقال للاعبين أن لديهم الحياة كلها ليربحوا (أو ليخسروا)!

كذلك نشهد اليوم انتشار مرض عقلي جديد: إنه الهوس الجنوني بالهاتف المحمول. لكننا نعرف أن الهاتف المحمول يجعل مفهوم الانتظار يزول، وكذلك مفهوم الحياة الخاصة، بطبيعة الحال.

الكل يقول: «ليس لدي وقت لأضيعه.» علينا إذن أن نفكر في هذا الأسلوب الذي يعتمده المجتمع ليفرض اختصار الوقت في شتى ميادين النشاط الإنساني. في مجال الطب، مثلاً، يحاولون الاستعاضة عن الأعضاء الطبيعية القابلة للعطب، بأعضاء اصطناعية أشد مقاومة للزمن (وهذا ما يسعدنا كثيراً)، لكن لي الوقت نفسه، هناك بحث عن طريقة لاختصار الوقت اللازم لشفاء الجروح. في أنظمتنا الصحية المكلفة جداً، تقاس قيمة الوقت بالمال. فمع جراحة اليوم الواحد الذائعة الصيت، يستأصلون ورماً سرطانياً من جسدك صباحاً، ويردونك الى بيتك بعد الظهر. ويتم اختصار مدة الإقامة في المستشفى بصورة منهجية.

وبالطريقة نفسها نرى في الكيبك أن العادة التي تقضي بأن يسجى جثمان شخص متوفٍّ في صالون الاحتفالات الجنائزية، قد اختصرت من ثلاثة أيام الى يوم واحد. إضافة الى ذلك، قد يحدث أن يكون الأشخاص المتوفون قد طلبوا في وصيتهم أن يتم دفنهم أو إحراق جثثهم على الفور. فطقس العبور الى العالم الآخر الذي يعطي لعائلة المتوفي الوقت لكي تعتاد على فكرة فقدان شخص عزيز لم يعد له اعتبار.

إن للوقت الذي نقيسه بساعات اليد ثمناً يكبر أو يصغر تبعاً للمجتمعات، فهو في مجتمعات اليحبوحة أغلى منه في مجتمعات العالم الثالث. في مجتمعاتنا الغربية لعلّ المورد المتمثل بالوقت يشكّل الثروة الأثمن في النظام الاقتصادي. فأسعار البورصة ترتفع بجنون بفضل التقنيات التي تسمح بمتابعة تحولاتها لحظة بلحظة. إن جزءاً من الثانية يتحول الى ملايين الدولارات من الربح أو الخسارة. وفي حسابات العائلة، يتخذ الوقت أهمية كبيرة. إن قيمة كل شيء نمتلكه تقاس بالوقت الذي يتطلبه انتاجه، واستهلاكه، واهترائه، والتخلص

منه. إن الشخص الذي يحدد في وصيته الوقت الذي يريد أن يخصصه أقرباؤه بعد موته لفترة الحداد يجد ما يبرر تصرفه في هذه المقاربة التجارية لوقت الأحياء. ما يصدمنا أكثر هو أنه يتم حرماننا من حقنا في أن نستثني من هذا الحساب المشين بعض ملامح حياتنا، من حوادث، وحالات نفسية، وفسح من سعادة أو فصول من حزن.

العيش بسرعة

من جهة أخرى، لم يعد هناك وقت للوحدة لا يستطيع أن يملأه تنظيم أوقات الترفيه. في أميركا الشمالية، ينظم كل شيء بحيث لا تضيع دقيقة واحدة. لكن ماهي أوقات الترفيه، إن لم تكن تلك التي لا تنظر فيها إلى ساعة يدك ولا تخشى أن يدهمك الوقت؟

أنا أعمل في التلفزيون منذ أكثر من خمس وعشرين سنة. ما هو التنقل بين المحطات التلفزيونية إن لم يكن تعبيراً عن نزق إزاء وقت لا يبدو لنا أنه مملوء جيداً أو إزاء وقت يشعرنا بالضجر؟ ربما سيكون علينا في يوم ما أن نطرح على بساط البحث تأثير الانتقال بين المحطات التلفزيونية على نقل المعارف، على طاقات التركيز عند الأطفال، على بناء علاقة مع الآخر. من المؤكد أن الانتقال بين المحطات التلفزيونية هو أحد أسباب الصعوبات التي يجدها الشباب في التركيز خلال حصة دراسية. ويمكن أن نفهم أن الولد الذي يقضي وقته في الانتقال بين المحطات التلفزيونية يتحول بسرعة إلى شخص عدائي عندما يوقن أنه لا يستطيع «الانتقال» من أستاذه!

أليس هناك علاقة جوهرية بين وقت الوحدة الخلاقة، والوقت الضائع، والحرية؟ أليس الشخص الحر الوحيد هو من يتحرر باندفاع روحي فريد من هذا النموذج للوقت-السلعة لينصرف إلى «تأمل الجمال والحق» كما كان يقال في عهد القديسين؟

أمام المقاومة الضعيفة التي يبديها الإنسان في مواجهة هذه التعبئة بدون ألم

التي تفرّبه تدريجياً عن نفسه ألا يجب أن ندق ناقوس الخطر؟ إن علاقة الحب تحرص على العودة إلى كمال متناسق. عندما تجتاحنا السعادة نشعر بحاجة شديدة لأن يتوقف الزمن. لذلك نسأل هل سيصبح الحب في المستقبل، كغيره من المشاعر، مجرد امتياز يتمتع به قلة من الأشخاص يبذلون كل ما في وسعهم للحصول عليه، كما كان يفعل في الماضي اللذين يسعون إلى القداسة؟ نحن نعرف أن عمر العلاقات العاطفية يصبح أقصر يوماً بعد يوم - في أميركا الشمالية تبلغ نسبة الطلاق بين المتزوجين واحداً من أصل اثنين. إن تصدعات الحياة العاطفية التي تحصل في وقت محدود، هو الوقت الذي يستغرقه عمر كل شخص، تكاد تودي أثناء حصولها ببقايا الثقة بالنفس التي يمكن لكل شخص أن يتمتع بها.

«أيها الوقت، أوقف طيرانك، وأنت أيتها الساعات الجميلة، أوقفي مسارك»، يقول الشاعر لامارتين (Lamartine) وهو رجل من الماضي، فهل تجاوزه الزمن؟ وماذا لو أعرناه مزيداً من الاصغاء لكي نتفادى أن نستبدل عبارة التحية التي نستعملها «كيف حالك؟» بهذه العبارة الأخرى الفظيعة والتي تستعمل غالباً، للأسف: «هل لديك وقت؟»

3

الإقصاء وأمراض النفس

أدلبرتو باريتو

أعمل منذ أكثر من إثني عشر عاماً في مدينة صفيح يسكنها 281000 نسمة، تقع قرب فورتاليزا وهي مدينة ضخمة يبلغ عدد سكانها المليونين. سكان مدن الصفيح (favelas) يهاجرون من الريف الى المدينة ليهربوا من القحط والجفاف. هؤلاء المهاجرون يخوضون حرباً صامتة وغير مرئية هي نتيجة حتمية لسياسة اقتصادية ظالمة تتسبب بالعزل والاقصاء.هذه المعركة من غير أسلحة تشكل ظاهرة تسبب جراحاً عميقةً في النفوس. تجر حركات الهجرة الأفراد الى مسار ضياع يبدأ بالإفقار الاقتصادي ثم بإضعاف الثقافة، والروابط الاجتماعية، وصورة الذات.

عندما يصل النازحون الى المدينة ينتابهم شعورعميق بالأسى. فالمدينة لا تستقبلهم ولا تفتح لهم أبوابها، فيبقون في الضواحي ويشكلون حزام فقر يزنِّرها. ولن يطول بهم الزمن حتى يكتشفوا أن الحلم بمستقبل أفضل ليس إلا كابوساً. عندئذٍ تبدأ سلسلة من المشاكل: أين نسكن؟ كيف نبني بيتا وليست لدينا الوسائل؟ كيف نؤمن الغذاء للأولاد؟ لا يقل الشعور بالقلق والحرمان الذي ينتاب أبناء الضواحي عن ذلك الذي يجتاح النفوس المتعبة التي تبحث عن تواصل مع الآخر من غير أن تنجح أبداً في أن تجد في عالم

الأحياء من يصغي أو من ينظر إليها. هذه وقائع تبدو أليفة بالنسبة للمعزولين وربما دلّ ذلك على شعور حقيقي لديهم بأن ليس لحياتهم قيمة معترف بها وبأن ليس لها الحق في مكان لها. هل يكون الضيق النفسي النموذج المثالي لأمراض النفس في البرازيل في القرن الحادي والعشرين؟

ابتكار علاج للجماعة

في هذا المناخ، طلب منا التدخل من خلال مركز حقوق الإنسان في مدينة الصفيح لمساعدة الأشخاص الذين يعانون من حالة ألم نفسي ولإجراء معاينات طبية نفسية. خلال هذه التدخلات المحددة الهدف، كنا نتساءل دائماً كيف يمكن معالجة شخص في بيئة كهذه، كيف نعالج مثلاً امرأة زوجها عاطل عن العمل وليس لديها سقف ولا غذاء. وبصفتنا جامعيين كان علينا أن نتجاوز الإطار الفردي والطبي إلى العناية بالعائلة والجماعة. في الجامعات، نتعلم أن نعدّ الشخص لكي يستطيع فيما بعد أن يعالج الآخرين. لكن هذه الطريقة لا تصلح في بيئة مدن الصفيح حيث مئات الأشخاص يحتاجون إلى العلاج في اللحظة للعينة ذاتها. كان علينا إذن أن نغير طريقة العمل هذه لكي نكون أقرب إلى الآخرين. كان علينا كذلك أن نتخلى عن نموذج المنقذ أو التقني الذي يعطي الحل، وأن نرى أبعد من الحرمان الطاقة البشرية والثقافية الكامنة. يؤثر الحرمان فينا كثيراً للوهلة الأولى، لدرجة أننا نرغب دائماً في إعطاء الدروس والأدوية والنصائح، لكن ذلك لا يلبي احتياجات السكان.

للتغلب على التحديات اعتمدنا تنظيم لقاءات أسبوعية مع أشخاص مأزومين وطورنا ما سميناه «علاج الجماعة». شكلت هذه اللقاءات مساحة للوعي وللتفكير الجماعي حيث يصغي كل شخص إلى الآخر ويحاول التعبير عن نفسه. في مدينة الصفيح هذه، وهي فضاء للصراخ وللعنف حيث الرابح هو الأقوى، تجرأنا على خلق مساحة للتعبير، مساحة للكلام، مساحة تنطق فيها بالكلمات الآلام الصامتة. كان المشروع طموحاً لكنه تكلل بالنجاح.

من خلال هذه اللقاءات حرصنا الجماعة على أن تعالج نفسها من داخلها. ذلك أن تبادل الأشخاص التعبير عن آلامهم وتجاربهم، داخل المجموعة، والمعونة التي يقدمونها بعضهم الى البعض الآخر، وتوثيق الصلات العاطفية بينهم، وتدعيم القيم الثقافية من شأنه أن يجعل النسيج الاجتماعي أكثر تماسكاً وأن يوقظ الاحساس بالانتماء الاجتماعي. عندئذ يكتشف الأفراد كيفية تجاوز المشاكل ويتوصلون في نهاية المطاف الى اندماج اجتماعي أفضل.

نصل هنا الى الحديث عن الطريقة المعروفة بـ «البحث عن عمل تشاركي» التي اعتمدناها منذ عدة أعوام والتي تعرّف بأنها رفض للاحتكار الجامعي لانتاج المعرفة والتي تعتمد على المعرفة الأساس، وعلى معرفة العامة، وعلى المعرفة من أجل العامة. وقد أظهرت لنا التجربة أنه يمكن معالجة أمراض النفس بواسطة الجماعة نفسها. ان الذين يتألمون يملكون في داخل ذواتهم حلولا لمشاكلهم. لكن يجب مساعدتهم على إيجاد هذه الحلول.

لقد انتشر هذا النموذج اليوم في كل أنحاء البلاد ذلك أننا قد أعددنا الى الآن أكثر من 2600 عامل في مجال الصحة العقلية أطلقنا عليهم صفة معالجي الجماعات، وقد ساعدتنا في ذلك الكنيسة الكاثوليكية البرازيلية التي تعمل مع 130000 مجموعة من فقراء البلاد. هؤلاء المعالجون لا يقدمون أي تشخيص للأمراض النفسية بل يجندون الجماعة لإيجاد الحلول للمشكلة. فإذا ما اشتكى أحد أعضاء المجموعة من أعراض القلق، يلجأ المعالج الى الأعضاء الآخرين ليعرف إن كان قد سبق لهم أن عاشوا في وضع مشابه وكيف استطاعوا أن ينتصروا على ذلك.

ثلاثة أسباب كبرى للأمراض

الإهمال

سكان مدن الصفيح متروكون للنسيان، يلفهم شعور بالاهمال والأسى. لا أحد يقدم لهم المعونة. وتظهر آثار الاهمال على مستوى الأفراد من خلال

المظهر الخارجي: نرى مثلاً أشخاصاً لا يزالون في سن الشباب وقد تجعدت بشرتهم، وفقدوا بعض أسنانهم. كما تظهر هذه الآثار على المستوى العائلي: النساء اللواتي يتحملن مسؤولية تربية عدة أولاد بعد أن هجرهن الزوج، العائلات التي تعيش في الشارع. كذلك تظهر آثار الاهمال على المستوى الاجتماعي: إن الإطار الجغرافي المكون من أبنية غير ثابتة مصنوعة من ألواح كرتون وخشب ينعكس على الحياة العائلية المفتتة والحياة الشخصية المحطمة.

للتغلب على أوضاع الاهمال هناك عدة طرق شديدة التنوع: تأليف روابط أحياء ونقابات تجمع المواد الأساسية اللازمة لتأمين السكن والغذاء وتنتظم في شبكات؛ أو تشكيل مجموعات من الشباب الذين ينزلقون أحياناً إلى الانحراف أو يلجأ الحسّاسون منهم إلى أشكال مرضية من التعويض النفسي كالانهيار العصبي، أو الادمان على الكحول أو تعاطي المخدرات.

كذلك يلجأ البعض إلى العبادة الدينية. فتصبح أماكن العبادة أماكن للتطهر النفسي الجماعي. ذلك أن الاحساس الذي يشعر به الجسد يؤثر على النفس التي تسكنه. بصورة عامة تصبح كل أنواع العبادة، سواء الكاثوليكية أو الإفريقية-البرازيلية، أو البرونستانتية طرقاً للعناية الموجودية المركزة، إذ يأتي إليها الناس ليحيوا نفوسهم التي أماتتها قساوة الحياة. بعض أنواع العبادة تبدو قاسية جداً، وبصورة خاصة تلك التي تدعو إليها كنائس العنصرة[*]، والكنيسة الكونية لمملكة الرب (الموجودة منذ فترة وجيزة في باريس) والتي تلزم أتباعها برفض أي معتقد ثقافي وتدعو إلى التخلي عن كل النماذج المرجعية التي تم تمثلها منذ أجيال، مما يؤدي إلى افتقاد الهوية، وإلى تكوّن أنا مزيفة، تتلاءم مع قيم ديانة يجب الاعتقاد بأنها تتضمن كل الحلول وتفرض نفسها بإلغاء الآخرين. فبحجة طرد الألم، يُطرد الإنسان خارج

[*] كنيسة العنصرة (Pentecôtiste) هي فرقة منشقة تأسست عام 1906 في كاليفورنيا ثم انتشرت في أميركا بصفتها للصحافة (المترجم)

ذاته، خارج معتقداته، وقيمه ويعطّل حسه النقدي. مع ذلك تقدم ديانات أخرى كالديانة الأفريقية- البرازيلية إمكانيات لاستقبال الأشخاص في عائلة جديدة حيث تتعايش صور عديدة للهوية تحترم الثقافة الأساسية مما يمكّنها من أن تشكل مساحة للتواصل يسودها مزيد من التسامح.

عدم الأمان

يشكل مناخ انعدام الأمن مصدراً للعنف وللشرخ الاجتماعي، ويثيره ويغذيه الخوف من أعمال لا عقلانية تنتج عنه. في مدينة الصفيح ازدادت حدة العنف - السرقات، الجرائم، الاعتداءات - مع ازدياد البطالة. فتشكلت مجموعات من الشباب فرضت سلطتها وأوجدت مناخاً من انعدام الأمن ومن الخوف انتشر في المجموعات الاجتماعية الأخرى. لن أتحدث عن ثقافة العنف التي تشكل النموذج السائد في كل مجتمع متطور والتي تغذيها ثقافة تكنولوجية مضادة تعبر عنها الأفلام. في البرازيل يبث التلفزيون برامج نقل مباشر عن العنف في مدن الصفيح.

وكما أن الأمن كعامل اجتماعي ضروري لتأسيس الثقة المتبادلة بين الأفراد، كذلك الأمن المعيشي ضروري ليثق الإنسان بنفسه وليصبح قادراً على السيطرة على غرائزه كي يحولها الى طاقات وجودية.

فقدان احترام الذات

ان البؤس الأكثر مأساوية ليس الذي نراه بل هو البؤس الداخلي الذي يشعر به سكان مدن الصفيح: إنه إحساس عميق بالعجز. فهم لا يؤمنون بأنفسهم، يشعرون بالإقصاء، ويفقدون كل قدرة على أن يحبوا ويحَبوا. يظهر فقدان احترام الذات على المستوى الفردي، من خلال الصمت، مثلاً. في البرازيل، هناك قول شائع: «حين يسكت الفم، تتكلم الأعضاء». من البديهي أنه يجب القيام بجهد كبير لمساعدة هؤلاء الأشخاص على التعبير عن

أنفسهم ضمن المجموعة وذلك لكي لا تحرمهم من إمكانية التعلم بواسطة الاحتكاك بالآخرين. على المستوى العائلي، تؤدي التربية القمعية الى القضاء على ثقة الطفل بنفسه. على المستوى الاجتماعي، يولد عدم الثقة بالنفس الفشل المهني. كثر هم الذين يجدون عملاً لكنهم لا يبقون في وظيفتهم أكثر من شهر: فقلقهم الشديد من فقدان وظيفتهم يدفعهم في النهاية الى ترك العمل.

لقد أنشأنا على خط موازٍ لجلسات علاج الجماعة، برنامجاً جماعياً لإيقاظ الاحساس باحترام الذاتية وذلك لكي نسمح للأشخاص بأن يعيدوا اكتشاف طاقاتهم الشخصية الكامنة وطاقات ثقافتهم وبأن يوظفوها في حركيّة فردية وجماعية تقود كل شخص الى أن يصبح صانعاً لتاريخه، والى أن يتحمل مسؤولية وجوده.

من أجل سياسة وقائية

تشكل الاضطرابات الناجمة عن الاهمال وعدم الأمان وفقدان احترام الذات واقعاً مقلقاً على مستوى الأمة. فهي تغذي العنف والانقسامات داخل المجتمع. ذلك أن المخاوف التي تثيرها والأعمال اللاعقلانية التي تتسبب بها تزيد من حدة مناخ التوتر واليأس والقلق الذي لا يمكن أن يتبدد إلا بوجود مؤسسات ملتزمة تعمل مع الجماعة. وفي غياب هذه المؤسسات أو عدم فاعليتها يوجد الأفراد قواعدهم الخاصة ومؤسساتهم الخاصة. فتنشأ حالة يعمل فيها كل فرد من أجل مصلحته الخاصة بمعزل عن مصلحة الآخرين مما يزيد من قوة العنف الكامن في النفوس.

إن ابتكار الأدوات القادرة على تشجيع المبادرات الخلاقة لدى الأفراد الذين يعانون من ظروف مؤلمة يجب أن يرتكز الى قيم الفرد الخاصة والى القيم الثقافية التي تم من قبل تجريدها من قيمتها. ولا يمكن تصور هذه الأدوات إلا في إطار المشاركة ومن ضمن الجماعة. فالحلول الأكثر ملاءمة

للمشاكل تولد داخل الجماعة التي تبلورها بنفسها في ظل احترام تنوع الأفراد وتجاربهم، بمعزل عن سلم قيمي يفرض نفسه مسبقاً. هذا الأسلوب يتطلب أشخاصاً من أصحاب الخبرة، ومسافة نقدية من النماذج السائدة لتفسير الألم ومن أشكال التدخل اللازمة لمعالجته والتي غالباً ما تكون تبسيطية واختزالية: كالنموذج الطبي مثلاً الذي يشجع على اعتماد العلاج الكيميائي، أو النموذج الاجتماعي الذي يفرض من الخارج مبادرات تربوية، تارةً، وقمعيةً تارةً أخرى.

إن ترقي الفرد بالاعتماد على قدرته الشخصية يشكل عامل تحول اجتماعي ويجب أن يمكّن من الابتعاد عن النموذج الأبوي المتمثل بنموذج الدولة الراعية أو الدولة القادرة على كل شيء، هذا النموذج الذي يزيد من الاتكالية ويخنق الطاقة على الابتكار. فلا ينبغي انتظار توظيف المبالغ المالية بل الاستفادة فعلياً من الرأسمال الاجتماعي-الثقافي الذي يملكه الفرد الذي يعاني من العزل، لكي نسمح له بأن يخرج من واقع الضحية إلى صنع مصيره وذلك لكي يصبح شريكاً في مسؤولية إعادة بناء المجتمع، ولكي يكون قادراً على التمييز والاختيار محققاً بذلك استقلاليته.

إن إيجاد أمكنة تتيح تأسيس وتعميق الروابط العاطفية والاجتماعية، ويولد فيها من خلال شراكة الحياة الانتماء الثقافي، أمر ضروري للفرد الفاعل. يجب التخلي عن النموذج الفردي الذي يجعل كل الحلول مناطة بشخص واحد يأتي من الخارج، أو بالسياسة. نؤكد على أن الحل جماعي: لا بد من إطلاق حركات يتشارك فيها الجميع مما يسمح للجماعة بأن تتطور في مجملها ككتلة واحدة وأن تغتني.

إن فقدان احترام الذات هو حالة من الحرمان يعاني منها الفرد من جراء عدم معرفته لذاته. من المهم إيجاد وتطوير أماكن لترميم الهوية حيث يمكن التكلم بحرية. يجب أن تعترف المعارف العلمية بالمعارف الشعبية وأن تستوعبها. إن ترميم احترام الذات لدى الأشخاص الذين يعانون من العزل

والإقصاء يشكل حجر الزاوية في مكافحة أمراض النفس في القرن الحادي والعشرين.

سأختم بطرفة رُويت لي أثناء جلسة علاج. أحد الآباء الذي كان يرغب في تهدئة إبنه الثائر ضد الفوضى والتشويش الذي يغرق فيه العالم مزق خارطة العالم وحوّلها الى قطع صغيرة وطلب من إبنه الذي كان يرغب في تغيير العالم أن يعيد تكوينها على طريقته، لاقتناعه بأنه لن يقدر على ذلك. مع ذلك فقد استطاع ابنه بعد نصف ساعة أن يعيد تشكيل الخريطة. وعندما رأى الابن دهشة والده شرح له أنه لاحظ رسماً لرجل على قفا الخريطة قبل أن يمزقها والده. فكان همه الوحيد أن «يصلح» الرجل وعن طريق إصلاح الرجل، أن يصلح العالم.

IV

إلى أين نحن ذاهبون؟
الكائن البشري أمام مستقبل الكون

يحتل السؤال عن نشأة الكون وتنظيمه مكانةً مركزيةً في كل أساطير العالم وهي بصورة دائمة تقريباً أساطير تكوين. الواقع أن الأمر يتعلق بقضية أساسية، ذلك أن الإنسان حين يطرح هذا السؤال إنما يتساءل بالتحديد عن أصل وجوده في العالم، وعن موقعه في الكون، وعن معنى وجوده، لا أكثر ولا أقل. في يومنا هذا يستطيع علم الفلك، بعد أن خرج تدريجياً من دائرة الديني والأسطوري، أن يصوغ هذه الأسئلة بشكل علمي. هل سيتمدد الكون إلى ما لا نهاية؟ أم على عكس ذلك، سيحصل انفجار كبير big bang معاكس big crunch؟ كيف يمكن تصور ما الذي سيحدث عندما تنطفىء النجوم في ظروف يعجز فيها علم الفيزياء التقليدي عن تفسير أي شيء؟ إلى متى سيبقى الإنسان والذكاء البشري قادرين على التأقلم مع تطورات الكون؟ هذه أسئلة تتعلق بمستقبل بعيد يفصلنا عنه زمن لا يقاس بعمر الإنسان ولا حتى بعمر التاريخ: لكن احتمال موت الكون، مهما كان هذا الموت بعيداً، يبقى بالنسبة للوعي الإنساني مصدر قلق.

لرين خوان توان يدلنا على التفسيرات العقلانية التي تمكننا من التنبؤ بمستقبل الكون على المدى القصير وعلى المدى البعيد، كما يبين لنا حدود هذا التنبؤ. **نيقولا برانتزوس**، من جهته، يرسم مسار التفكير الذي ينطلق من

علوم الكونيات المتأسسة على نموذج الزمن الدائري ليصل إلى فكرة الموت المحتمل للكون، مع كل ما ينتج عنها من آثار على تصورنا لموقع الإنسان في الكون. ويقدم أندريه برلهيك أخيراً دفاعاً عن التفكير العلمي، في مجال علم الفلك، على وجه الخصوص.

1

مستقبل الكون: الانفجار الكبير أم الانسحاق الكبير؟

ترين خوان توان

ولد العالم منذ 15 مليار سنة من نقطة بالغة الصغر، ساخنة، وكثيفة. حدث انفجار هائل تولد عن طاقته المحتوى المادي للكون، وفق معادلة أنشتاين (Einstein) ـ $E=mc^2$، فوُجد المكان والزمان.

خلال الدقائق الثلاث التي تلت الانفجار، تجمع عدد كبير من quarks - وهي جزيئيات تشكل أساس المادة، كما يعتقد علماء الفيزياء - في مجموعات تكون كل منها من ثلاثة جزيئيات لتؤلف البروتون والنيترون. ثم بدأ الكون يبرد وهو يمتد مما ساعد على تشكل المادة. المادة الحالية هي نتيجة هذا التميُّع. أريد أن أوضح أن نظرية الانفجار الكبير big bang قد تم تخيلها انطلاقاً من معاينة للمادة، حدثت في مكان وزمان بعيدين جداً.

إن هبوط حرارة المادة إلى مليون درجة جنبها التحطم (فالحرارة تنتج عن سرعة تحرك الجزيئيات) وسمح بتشكل نوى الذرات، وعلى الأخص الهيدروجين والهيليوم، التي تشكل 98% من كتلة الكون المرئية. تجمعت هذه المادة في كتل تحت تأثير جاذبية الأرض لتكون منها النجوم التي تجمعت بمئات المليارات لتتألف منها المجرات.

يوجد اليوم مئة مليار من المجرات تحتوي كل واحدة منها على مليار نجمة. إن مجموع المجرات هذا أشبه بـ «بساط مزركش» كوني كبير تبعد بعض عناصره مسافة مئات الملايين من السنوات الضوئية، ويمكن دراسة هذه الطوبوغرافيا المثيرة للاهتمام بفضل آلات الرصد(*).

تمدد متناه، تمدد لامتناه

هل تمدد الكون أبدي؟ هل سيبلغ شعاع دائرة الكون حداً أقصى؟ هل ستقترب المجرات بعضها من البعض الآخر؟ هل سيحدث انفجار معاكس ضخم أو انسحاق كبير big crunch يؤدي إلى عملية سحق أو انهيار حيث يعود كل شيء إلى الأصل ليتحول من جديد طاقة وضوءاً؟

الواقع هناك صراع مستمر بين قوة الانفجار الأصلي وقوة الجاذبية، تلك التي تجذبنا إلى مركز الأرض. إنها القوة الانجذابية التي تجعل الكواكب تدور في مدارات حول النجوم، والتي تقيّم النجوم داخل المجرات وتجعل المجرات تتفاعل فيما بينها. إن هذا الصراع هو الذي سوف يحدد مصير الكون. فإذا كانت قوة الجاذبية كبيرة يمكنها أن تصبح قادرة على إيقاف تمدد الكون وعلى أن تقودنا إلى الانسحاق الكبير.

تُعرف قوة الانفجار الأصلي من خلال حركة المجرات. في المقابل، لقياس قوة الجاذبية، من المناسب قياس الحجم الكلي للكون والاعتماد على مفهوم كثافة الحد الأدنى التي في حال تجاوزها تصبح قوة الجاذبية أكبر من قوة الانفجار الأصلي.

هذه الكثافة تبلغ في الواقع ثلاث ذرات من الهيدروجين في كل متر مكعب. ذلك هو أكبر حجم للفراغ الذي يمكن للإنسان أن يوجده على كوكب الأرض، مع العلم أن كل غرام من الماء يحتوي على مليون من مليارات المليارات من الذرات... إن الكون فسيح لدرجة أن كثافة ثلاث ذرات من الهيدروجين في المتر المكعب تكفي لإيقاف تمدد الكون. المسألة هي

(*) جهاز خاص برصد الأجرام السماوية وتعريفها (المترجم).

في معرفة ما إذا كانت كثافة الكون تفوق كثافة الحد الأدنى. فإذا كان الأمر كذلك سيحصل الانسحاق الكبير للكون (الكون المقفل). وإن لم يكن الأمر كذلك، سيتمدد الكون إلى الأبد (الكون المنفتح). وإذا كانت كثافة الكون مساوية للحد الأدنى، وهذه حالة قصوى حيث يمتد الزمن الى ما لا نهاية، سيكون التمدد أبدياً.

قد يبدو من السهل حل المسألة بتعداد النجوم، مع العلم أن كل واحدة من مئة مليار مجرة تحتوي على مئة مليار نجمة. لكن هذا التكاثر يسمح فقط بمعرفة حجم كثافة المادة المضيئة. وهو يساوي 1% أو 2% من كثافة الحد الأدنى. نحتاج إذن من أجل إيقاف تمدد الكون أن نضرب هذه النسبة بـ 50 أو بـ 100 ضعف. لكن علماء الفلك قد اكتشفوا أنه يوجد مادة لا تبث أي نوع من الأشعة بما فيها أشعة X، وأشعة غاما، والموجات الإشعاعية. فإذا حرموا من النور يجد علماء الفلك أنفسهم في الظلمة بكل معنى الكلمة... كيف يمكن معرفة حجم الكتلة السوداء؟

يستدل علماء الفلك على وجود هذه الكتلة السوداء غير المرئية من خلال جاذبيتها، وبالتالي، من خلال تغير مدارات النجوم أو من خلال حركات المجرات. يتبين إذن، وإذا أخذنا بعين الاعتبار المعلومات المتوفرة عن الكتلة السوداء، أن كثافة الكون تشكل نسبة 30% من كثافة الحد الأدنى. بعبارة أخرى، يكفي أن يتضاعف حجمها ثلاث مرات لكي يتوقف تمدد الكون. نحن نعيش إذن في عالم كجبل الجليد، ذلك أن الأدوات المتوفرة لدينا لقياس حجم الكون تبقى عاجزة عن قياس 90 الى 98% من حجمه.

ليس لدى علماء الفلك أية فكرة عن هذه الكتلة غير المرئية. يمكنها أن تكون كل ما ليس ضوءاً، أي كل ما هو كواكب، أو نيازك، أو مجرات. التكهنات كثيرة بينما لم تنجح حتى الآن أية نظرية في هذا المجال في أن تثير الحماسة. نشهد في السنوات الأخيرة ظهور دراسات عن وجود قوة مضادة للجاذبية قد تُسرّع من حركة تمدد الكون. بعض المؤشرات التي يتم التقاطها

عبر رصد حرارة الانفجار الكبير تبرهن أن للكون جغرافيا خالية من الانحناءات، أي أنه مسطح. إنه على مسافة متساوية من الكون المنفتح الذي تشبه طوبوغرافيته صهوة الحصان، ومن الكون المنغلق الذي يشبه الكرة.

تشير الحقيقة البديهية إلى أن التمدد سيستمر إلى الأبد. لكن لا أحد متأكد من ذلك، والسبب تحديداً هو وجود جزيئات ولدت في الثواني الأولى من الانفجار الكبير، حجمها غير ملتصق بالمجرات، وبالتالي فمن غير الممكن قياسها بحركة المجرات.

المستقبل القريب: المجرة والنظام الشمسي

بعد ثلاثة مليارات سنة ستبتلع مجرتنا غيمة ماجلان - وهي عبارة عن مجرتين صغيرتين تحتويان على مليار واحد فقط من النجوم وتدوران حول مجرتنا - ذلك أن مبدأ «التوحش» مبدأ ناشط جداً في الكون الذي نعيش فيه، وفي هذا شيء من الداروينية... أوضح أن هذه الغيمة تسمى ماجلان (Magellan)، لأنها لا تُرى إلا في سماء منطقة خط الاستواء، ولأن ماجلان هو أول من رآها.

بعد سبعة مليارات سنة، ستصطدم أندروميد - وهي المجرة الأقرب إلى مجرتنا - بمجرتنا. أوضح أن هذه المجرة تقع على بعد مليوني سنة ضوئية من كوكب الأرض. بعبارة أخرى، إن الضوء الذي يصلنا اليوم من أندروميد قد حصل انبثاقه عند ظهور أول إنسان على كوكب الأرض.

لكن هذه المجرة الآتية للاقاتنا بسرعة تسعين كيلومتر في الثانية لن تتسبب بكوارث كبيرة، ذلك لوجود مسافة كبيرة بين النجوم (بين 3 و4 سنوات ضوئية). في أبعد احتمال، يمكن أن نخشى تحولاً ضئيلاً لمدار الشمس أو لمدار الأرض يترافق مع بعض الزلازل.

من وجهة نظرنا البشرية، يتخذ تطور كوكب الشمس أهمية أكبر. فلولا الطاقة الشمسية لما كنا نعيش لنتكلم عنها، ولما وجدت حياة على كوكب

الأرض. بعد خمسة مليارات سنة، بعد أن يتحول كل مخزون الشمس من الهيدروجين إلى الهيليوم، سيزيد حجم الشمس لتصبح أكبر بمئة مرة مما هي عليه وتصير حمراء فتبتلع كوكب فينوس وكوكب عطارد وتشغل 10% من مساحة السماء والأرض.

هكذا ستصل الحرارة على سطح الأرض إلى 1000 درجة مما سيسبب بتبخر مياه البحار وحريق الغابات. سيكون من الأفضل للأجيال التي ستخلفنا أن تسكن في كوكب بلوتون، هذا الكوكب الأكثر بعداً عن النظام الشمسي، المفلت من مخالب العملاقة الحمراء. لكن المهلة المعطاة لهم ستكون قصيرة... ذلك أنه بعدذلك بـ 2 مليار سنة، ستكون الشمس قد استنفدت مخزونها من الهيليوم وستنهار من تلقاء نفسها متحولة إلى قزم أبيض.

الواقع أنه بعد أن تتوقف التفاعلات النووية ستنتصر قوة الجاذبية. سيبلغ حجم كثافة الشمس حداً لا يمكن تصوره (طن واحد لكل سم مكعب)، مع العلم أن حجمها سيبلغ عشرة آلاف كيلومتر وكذلك حجم الأرض. بعبارة أخرى، من سيأتون من بعدنا عليهم أن يبحثوا عن مصدر آخر للطاقة، عن شمس أخرى. عندها سوف يبدأ استعمار الفضاء الذي شكل مادة إلهام لكتاب قصَص الخيال العلمي.

انطفاء النجوم

في مدى محدد، ستستهلك النجوم جميعها مخزونها من الوقود وسيصبح الكون مظلماً بالنسبة لنا نحن الذين لا نستطيع أن نميز بين أشعة X ومصادر الإشعاع الأخرى غير المرئية. في كل الأحوال خلال ألف مليار سنة، ستطفىء النجوم. وخلال 18 مليار سنة ستصبح المجرات ثقوباً سوداء، نظراً لاختفاء الأشعة. خلال 27 مليار سنة، ستصبح كل المجرات ثقوباً سوداء. بعد ذلك سوف تتبخر هذه الثقوب السوداء، على الرغم من أنها «سوداء» وتتحول إلى ضوء.

في كل الأحوال، سينتهي الكون وسط برد قارس شديد بعد زمن بعيد جداً (كل كتب العالم لا تكفي لكي نكتب عليها عدد الأصفار في هذا العدد). وفي يومنا هذا انخفضت الحرارة في الفضاء الفاصل بين المجرات الى - 270 درجة مئوية. كلما تمدّد الكون، تقدمنا نحو الصفر المطلق. وإذا ما بنينا تفكيرنا على أساس تقارب المجرات تبين لنا أن كل المجرات ستلتحم قبل الانسحاق الكبير بـ 100 مليون سنة. ستتبخر النجوم من شدة الحرارة، قبل الانسحاق الكبير بـ100000 سنة. سترتفع حرارة المادة بشكل متزايد لتصبح أتوناً جهنمياً، وستنفجر النجوم قبل الانسحاق الكبير بـ 1000 عام. في النهاية، سيحتله الكون بالكهرباء، بالإلكترون، والنيترون، بجزيئيات مضادة للجزيئيات وبمادة مضادة للمادة، وكلها ستنهار.

من الصعب معرفة ماذا سيحدث بعد ذلك. هذا ما نسميه «جدار بلانك» أو جدار المعرفة. هل سيبعث الكون من رماده كطائر الفينيق؟ هل سيخلق كون آخر تحكمه قوانين فيزيائية مختلفة؟ لا أحد يعرف ذلك، لكن من الممكن اليوم قياس كثافة مادة الكون بطريقة دقيقة جداً وتحديد مستقبله بواسطة معادلات أنشتاين.

2

علوم الكونيات في المستقبل

نيقولا برانتزوس

بقي تصورنا للمستقبل محكوماً لفترة طويلة بفكرة «العودة الأبدية». لقد طورت كل الحضارات القديمة الكبرى (الهندية، والبابلية، وحضارة المايا) علم كونيات يرتكز على مفهوم الزمن الدائري: بعد مرور زمن معين يتجدد الكون ويبدأ بالسير من جديد. ومما لا شك فيه أن الظواهر الطبيعية الدورية، كمراحل القمر، أو تعاقب الفصول، هي التي أوحت بفكرة الزمن الدائري.

لكن مع نشأة المسيحية، ظهر مفهوم الزمن المستقيم المتأسس على الحقيقة الوحيدة التي يشكلها موت المسيح وقيامته. وقد عبر عن ذلك بكل وضوح القديس أغسطينوس في كتابه «مدينة الله»: «لقد مات المسيح مرةً من أجل خطايانا، لكنه بعد قيامته لن يموت أبداً». وفي علم الكونيات الحديث نجد مفهوم الزمن الدائري ومفهوم الزمن المستقيم ولو في أشكال مختلفة قليلاً.

تقول النظريات الحديثة، أن الكون الذي بدأ كتلة متماثلة دافئة وكثيفة نتجت عن الانفجار الكبير، يتحول رويداً رويداً: فتظهر في داخله تحت تأثير مزدوج للتمدد والانجذاب منظومات منها (النجوم، المجرات، كتل المجرات... الخ). إن مستقبل الكون تحدده كثافته: فإذا كانت هذه الكثافة أقل

من الحد الأدنى المطلوب قد يستمر التمدد دائماً (إنه الكون المنفتح)، وقد يتطور نحو حالة مختلفة دائماً عن التي سبقتها، وفقاً لمفهوم الزمن المستقيم. وإذا تجاوز هذه الكثافة (وهو الكون المغلق) فقد يتوقف التمدد ليتحول إلى انقباض ونعود إلى حالة مماثلة للحالة الأصلية أو لما يسمى big crunch باللغة الانكليزية؛ لكن لا أحد يعلم ما إذا كان سينتج عن ذلك دورةً أخرى، وفقاً لمفهوم الزمن الدائري. في الواقع، تقول أحدث النظريات، أن حركة تمدد الكون متزداد سرعةً وأنها مستمرة إلى الأبد.

الموت الحراري للنجوم والمجرات

في القرن التاسع عشر ساورت الشكوك العلماء لأول مرة بأن هذا الكون المعقد الرائع الذي يحيط بنا محكوم بزوال مؤجل. وقد تولد هذا الشك عن تطور علم الديناميكا الحرارية(*)، الذي ساهم بشكل كبير في الثورة الصناعية: فقد توضح حينها أن الفروقات الحرارية بين شيئين - وهي أساس الحياة والتعقيد - تميل بشكل عفوي إلى التلاشي.

في القرن التاسع عشر طرح عالم الفيزياء الألماني كلوزيوس (Clausius) فكرة الموت الحراري للكون، حيث كتب: «كلما اقترب الكون أكثر من حالة القصور الحراري القصوى، كلما قلّت فرص التغيرات التي ستحصل بعد ذلك. لنفترض أنه وصل أخيراً إلى هذه الحالة، فلن يعود من الممكن أبداً حصول أي تغيير وسيصبح الكون في حالة موت مستمر».

هذه الأفكار التي استمرّت مناقشتها خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر كان لها تأثير كبير على تصور العالم وكذلك على التيار الرومنسي الذي سيطر في تلك الحقبة. لكن لم يكن بمقدور علماء الفيزياء في القرن التاسع عشر تحديد تاريخ للموت الحراري للعالم، لأنهم لم يكونوا يعرفون مصدر الطاقة في النجوم ولا مبدأ تطور المجرات.

(*) الديناميكا الحرارية هي علم الفيزياء الذي يتناول العلاقة بين الحرارة والطاقة الميكانيكية (المترجم).

في القرن العشرين استطاع العلماء الإجابة على هذه الأسئلة. فالنجوم تكتسب طاقتها وإشعاعها من التفاعلات النووية التي تحوِّل جزءاً من حجمها إلى طاقة. وعلى الرغم من أن مصدر الطاقة هذا مصدر ضخم إلا أنه ليس غير قابل للاستنفاد. فالنجوم التي لا تحصل إلا على قليل جداً من الطاقة (وحجمها أقل بعشرة أضعاف من حجم الشمس التي تضيء كوكبنا) ستستنفد وقودها على مدى ثلاثة تريليونات سنة.

من ناحية أخرى، لقد تشكلت النجوم دائماً من غاز المجرات التي نتجت عن الانفجار الكبير، وإذا عرفنا أن مخزون الغاز قد انخفض كثيراً منذ ذلك الوقت، أصبح بديهياً أن الأجيال الجديدة من النجوم - خلال مليارات من السنوات القادمة - لن تكفي للتعويض عن النجوم التي ماتت. بالمناسبة أود أن أتلو عليكم مقطعاً من كتاب مهم، كتبه منذ أربعين عاماً آرثر كلارك تحت عنوان: «ملامح المستقبل»، وهو يصور بأسلوب شاعري بعضي عليَّ، مستقبل النجوم والمجرات، حيث يقول:

لجتاز مجرتنا اليوم ربيع حياتها القصير، إنه ربيع يعود الفضل في عظمته إلى وجود نجوم زرقاء/ بيضاء شديدة اللمعان كنجمة فيغا ونجمة سيريوس، أو أقل لمعاناً كالشمس التي تضيء كوكبنا. لكن تاريخ الكون لن يبدأ فعلياً إلا بعد أن تنقضي فترة شباب هذه النجوم المشتعلة.

سيكون تاريخ لا نضيئه إلا الأشعة الحمراء الخفيفة وتحت الحمراء المنبعثة من النجوم الصغيرة التي ستصير غير مرئية تقريباً بالنسبة للعين المجردة. مع ذلك، فإن هذا المنظر المظلم للكون يمكن أن يبدو مليئاً بالجمال وبالألوان بالنسبة للكائنات الغريبة التي تستطيع التأقلم فيه. ستعرف تلك الكائنات أن تريليونات من السنين بالمعنى الحرفي للكلمة تمتد أمامها وليس ملايين السنوات من حضاراتنا الجيولوجية ولا حتى مليارات من سنين عمر النجوم العادية. سيكون لديها الوقت الكافي خلال هذه القرون التي لا نهاية لها لتجرب كل شيء في الواقع ولتتعلم كل شيء. لن تكون هذه الكائنات

كالآلهة لأن أياً من الآلهة التي تخيلها فكرنا لن تكون له على الإطلاق القدرة التي تمتلكها. لكنها على الرغم من قوتها، ستحسدنا، نحن الذين نسبح في نور الخليقة المضيء، لأننا عرفنا الكون وهو ما زال في طور الشباب[1].

أزمنة مظلمة آتية

إن الكون الذي بلغ عمره 15 مليار سنة، شاب نسبياً. لكن المشهد المعدّ اليوم أمامنا، مشهد السماء المتلألئة بالنجوم سيزول من الوجود على المدى البعيد. ذلك أن قوة الجاذبية وهي أصل الظواهر الأساسية في الكون ستخلخل بعد ثلاثة تريليونات من السنين هذه البنية المعقدة عندما تدفع الى هاوية الثقوب السوداء بعض مكونات منظومات المجرات (النجوم، المجرات، الكتل)، وتقذف بعضها الآخر في الفضاءات الموجودة بين المجرات. خلال 27 مليار سنة لن يكون هناك سوى أشياء معتمة، معزولة، منفصلة عن بعضها البعض (في حال الكون المنفتح)، بعد أن تكون النجوم كلها قد انطفأت منذ زمن بعيد.

على المدى الأبعد كذلك، ستساهم المفاعيل المجهرية في خلخلة المادة. وكما أشار الى ذلك العالم الفيزيائي الانكليزي ستيفان هاوكينغ، سنة 1974، ستبخر الثقوب السوداء. أضف الى ذلك، واستناداً الى نظريات الميكروفيزياء الراهنة، أنّ البروتونات لن تكون، على ما يبدو، موجودة الى الأبد، هي أيضاً، بل ستتحول بالضرورة الى جُزيئيات أخف وزناً (إلكترونات، بوزيترونات، فوتونات غاما، الخ.). هكذا سيكون من المستحيل وجود بنى مادية على المدى البعيد جداً.

وبما أنه يصعب فهم المدى الزمني للكون، أود بالمناسبة أن أذكّر بأسطورة من بلاد الشمال: «في بلد بعيد توجد صخرة على شكل مكعب يبلغ طول كل من أضلاعه 100 كم. مرةً كل ثلاثة آلاف سنة، يطير عصفور فوق الصخرة

---

[1] آرثر.ك. كلارك: ملامح للمستقبل، Arthur C. CLARKE, *Profil du futur* (1962) Paris, Ed. Planète, 1964.

ويجف منقاره بها خلال بضع ثوان. عندما تزول الصخرة بعد أن تأكلت كلياً بفعل الاحتكاك، يكون يوم واحد من عمر الأبدية قد انقضى». نجد أساطير مشابهة في الحضارات الأخرى. المعنى الحرفي للأسطورة يشير الى أنه يلزم 30 مليار سنة تقريباً لكي تزول الصخرة، لكن هذه الفترة الزمنية، على الرغم من ضخامتها، ليست شيئاً في عمر الأبدية: يلزم أكثر من 33 مليار سنة لكي تزول البروتونات وأكثر من 66 مليار سنة لكي تتبخر الثقوب السوداء...

إن علم الكونيات الحديث كشف لنا عن مستقبل يفوق كثيراً في بعده وتعقيده وغناه بالحوادث الفيزيائية ما كان علم الفيزياء في القرن التاسع عشر يحدس به. غير أن الحصيلة النهائية لمسيرة الكون الطويلة هذه ليست مختلفة عن صورة الموت الحراري. فإذا كان البروتون غير مستقر، وإذا لم يكن هناك وجود لمصدر طاقة، فلن تبقى الحياة ولا الادراك الى الأبد. إن الحجم الكلي للمادة سيتحول كله تقريباً الى إشعاع متبدّل وبارد. أما ما يتبقى من جزيئيات قليلة فهو سيتناثر شيئاً فشيئاً في الكون الواسع الذي يكون في حالة تمدد مستمر.

مكانة الإنسان في الكون

في ظروف كهذه يصعب تجنب الاستنتاجات المتشائمة المتعلقة بمصير الإدراك. وقد لخصها الفيلسوف الانكليزي برتران راسل في هذا المقطع الشهير: «إن كل إنجازات الماضي، كل الاخلاص والالهام، كل العبقرية البشرية مصيرها الى زوال. لقد حكم على الهرم الذي تشكله إنجازات الانسان بأن يدفن تحت أنقاض الكون المتهدم. كل هذه الأمور هي اليوم أكيدة لدرجة أن أية منظومة فلسفية لا تستطيع تجاهلها»[2]. لكن هذه المصائر

[2] برتراند راسل: التصرف والمنطق ومقالات أخرى، Bertrand RUSSELL, "A free Man's Worship" (1903), in *Mysticism and Logic and other essays*, London, George Allen and Unwin, 1917

المظلمة لم تكن تثير لدى الفيلسوف قلقاً كبيراً. فقد كتب كذلك: «يقال لي أن هذه الرؤية للعالم تبعث على اليأس، وأنه لو آمن بها الناس لما استطاعوا تحمل مشقة الحياة. لكن في الواقع، لا أحد يأبه لما سيحدث بعد ملايين السنين. نتيجة لذلك، حتى لو كانت هذه الرؤية مظلمة فهي لا تبلغ في تشاؤمها حداً يجعل الحياة لا تطاق. بكل بساطة، إنها تجبرنا على أن نولي اهتمامنا لأمور أخرى».

راسل هو بالفعل المثل الأفضل للمدرسة الوضعية. لكن يصعب على غيره أن يقبل بهذا التشاؤم المستسلم. شارل داروين صاحب نظرية التطور والارتقاء، يكتب في سيرته الذاتية معبراً عن جزعه أمام فشل التطور: « أنا الذي يؤمن أن إنسان المستقبل البعيد سيكون مخلوقاً أقرب بكثير إلى الكمال مما هو عليه اليوم، لا أستطيع تقبل فكرة أن هذا الإنسان وغيره من الكائنات الحية محكومون بالزوال بعد هذه الفترة الطويلة من التقدم»[3].

خلال محاضرة في الجمعية الملكية اللندنية، سنة 1902، موضوعها «اكتشاف المستقبل»، عبر هـ. ج. ويلز وهو أبو الخيال العلمي (صاحب كتاب آلة العودة بالزمن إلى الوراء) عن ثقته بمستقبل الجنس البشري، مع اعترافه بأن المستقبل المظلم حقيقة بديهية: «من المؤكد تقريباً أن كوكب الشمس سينطفىء يوماً، وأن كوكب الأرض سيفنى ويتجمّد وكذلك كل كائن حي. هكذا سيزول الجنس البشري بالتأكيد. هذا الكابوس هو من أكثر الكوابيس قدرة على الاقناع. ومع ذلك، أنا لا أصدقه لأني أؤمن بأن للعالم معنى وبأن للإنسان مصيراً. يمكن أن تتجمّد عوالم، ويمكن أن تزول شموس. لكن داخل ذواتنا يتحرك شيء ما لا يمكن أن يزول».

من الواضح أن كل شخص يرى تداعيات علم الفيزياء وعلم الكونيات على مستقبل الكون من زاوية مختلفة وفقاً لقناعاته الفلسفية. مع ذلك، فإن

---

[3] لم تكن تتوفر لداروين في تلك الفترة الصورة التي تعرضها علم التكوين الحديث عن المستقبل، بل الصورة التي شكلتها نظرية الموت الحراري والتي أوحى بها علم الفيزياء في القرن التاسع عشر. أنظر شارل داروين، السيرة الذاتية Autobiographie: un savant, une époque, Paris, Berlin, 1985

بعض علماء الفيزياء الذين رفضوا أن يُسقط بيدهم إزاء هذه الرؤى المستقبلية المظلمة، بحثوا عن خيارات ليطيلوا عمر الحياة الى ما لا نهاية في كون الزمن الآتي.

من هؤلاء فريمان دايزون وهو عالم فيزيائي شهير في برينستون كتب منذ حوالي عشرين سنة المقالة العلمية التي أسست للأخرويات العلمية. فقد تخيل أن ينقل مجال الإدراك الى غيمة من الجزيئيات تحتوي على الإلكترونات والبوزيترونات الموجودة الى الأبد من حيث المبدأ. وقد اقترح كذلك أن على هذه الكائنات أن تعدل حرارتها بحيث تنخفض تبعاً لوتيرة تمدد الكون وتبرده وأن تقضي فترات من الإسبات تزداد مدتها شيئاً فشيئاً لكي تحافظ على بقائها الى الأبد. وينهي مقالته حين يكتب: «مهما ذهبنا بعيداً في تصور المستقبل، سنجد دائماً حوادث جديدة تحصل، عوالم تدعو الى اكتشافها، معلومات جديدة، مجالاً للحياة يزداد اتساعاً باستمرار، سنجد الوعي والذاكرة، عالماً للحياة الأبدية لاحدود لثرائه وتعقيده»[4].

ليس من المؤكد أن هذا التفاؤل له ما يبرره. فقد برهنت الدراسات الحديثة التي جرت ضمن الإمكانيات الحسابية المتاحة لعلم ميكانيكا الكمّ Mécanique quantique، أنه ليس من الممكن إطالة مدة الحياة والادراك الى ما لانهاية في كون يتمدد...

هل سيستمر وجود هذا الكون الذي يحيط بنا، والرائع في تعقيده، الى الأبد؟ هل زواله مرجأ فقط؟ لا نعرف ذلك اليوم؛ لكننا سنعرف ذلك يوماً ما، بدون شك!

---

[4] فريمان دايزون: الزمن بلا حدود: الفيزياء والبيولوجيا في كون منفتح!
Freeman DYSON, "Time without End: Physics and biology in an Open Universe" (James Arthur Lectures on Time and Mysteries, NYU, 1978 Series), in *Reviews of Modern Physics* 460.-Vol. 51, pp. 447

إلى الأجيال القادمة

لكي أختم، أود أن أستشهد بمقطع من مقدمة كتاب لـ أولاف ستابليدون، وهو أستاذ علم الفلسفة في إنكلترا في الثلاثينات؛ في كتابه «الآخرون والأولون» حاول أن يتصور روايةً لمستقبل بشري يمتد حتى انطفاء كوكب الشمس:

إنها قصة من صنع الخيال. لقد حاولت أن أتصور رواية لمستقبل الإنسان يمكن تصديقها، أو على الأقل ليست غير معقولة كلياً. إن أية قصة تروي المستقبل يمكن أن تظهر كأنها تمرين نظري مجاني، لا يهدف إلا لإثارة الإحساس بالدهشة. غير أن إعمال المخيلة التي تبقى خاضعة لمراقبة العقل يمكنه أن يشكل في هذا المجال تمريناً فيه الكثير من الفائدة بالنسبة للمهتمين بالحاضر وإمكاناته الكامنة. علينا اليوم أن نفكر بمنتهى الجدية في جميع الإمكانات المتوفرة لدينا من أجل تصور مستقبل لجنسنا البشري. ليس فقط لكي نتأقلم مع ما ينتظرنا من مصير مأساوي في شتى المجالات، بل لنعي كذلك أن عدداً كبيراً من المثل التي نتمسك بها قد تبدو طفولية في نظر عقول أكثر منا تطوراً. إنّ تخيّل المستقبل البعيد يبدو إذن محاولة لتصور مكانتنا في الكون ولصنع قيم جديدة[5].

تجدر الإشارة هنا إلى أنه في بداية القرن العشرين كان العلماء يجهلون المبدأين اللذين يتأسس عليهما علم الفيزياء الحديث: نظرية النسبية وعلم ميكانيكا الكمّ. في المستقبل القريب، سيكون هناك نظريات قد تغير بشكل جذري تصورنا للكون والصورة التي كوّنّاها عن المستقبل. لذلك كتب ستابليدون الذي كان يعي أن تاريخ البشرية في المستقبل يكتب انطلاقاً من المعارف الفيزيائية في زمانه، ما يأتي:

لو حصل أن اكتشف هذا الكتاب رجل من جيل المستقبل لمن المؤكد

---

(5) أولاف ستابليدون: الآخرون والأولون، Olaf STAPLEDON, *Last and First Men*, New York Dover Publications, 1968; trad. Fr. Claude Saunier, *Les Derniers et les Premiers*, Paris,Denoël, 1972.

أنه سيضحك منه، لأننا عاجزون اليوم عن التقاط أي مؤشر يدل على معظم الحوادث المستقبلية. ويمكن أن تطرأ تغيرات جذرية في المستقبل القريب أو حتى في جيلنا تجعل من هذا الكتاب مدعاة للسخرية. لكن ذلك لا يهم. علينا اليوم أن نسعى بقدر استطاعتنا إلى بلورة تصور لعلاقتنا بباقي الكون»[6].

أشاركه تماماً هذا التصور. وقد استعرت من كتاب ستابليدون مقدمته لأجعل منها خاتمة لكتابي «أسفار في الزمن الآتي» (مستقبلنا الكوني). من الواضح أن التفكير في مستقبل الكون وفي موقع الإنسان من هذا الكون بشكل جزءاً لا يتجزأ من التفكير في القرن الحادي والعشرين.

---

(6) المرجع نفسه.



3

التساؤل العلمي
الشكوك والحقائق الأكيدة

أندريه برلجيك

بعد آلاف السنين من السعي الى تلمس الحقيقة توصّل البشر أخيرا الى إيجاد الأدوات التي من المفروض أن تسمح لهم بالشروع في تقديم الأجوبة على الأسئلة الكبرى التي يطرحونها على أنفسهم منذ الأزل والمتعلقة بمكانتهم في الكون: من نحن؟ الى أين نحن ذاهبون؟ من أين أتينا؟ إن التقدم المدهش الذي حققه العلم يكشف لنا عن عالم عقلاني يحكمه عدد قليل من القوانين البسيطة والكونية، ذات التطبيقات المعقدة جداً. إن الكم الهائل من المعارف، خاصةً في مجال علم الفلك والبيولوجيا، قد بلغ من الضخامة، منذ بضعة عقود، ما يجعلنا نفتقد للمسافة الكافية لاستيعابه، والضرورية لكي نستخلص منه النتائج سواء على الصعيد الانساني أو على الصعيد التطبيقي. إن تاريخ تطور الأفكار العلمية يشكل مدرسة ممتازة لتعلّم الشك والتواضع والدقة والنزاهة والفكر النقدي وهي مزايا أساسية يتطلبها شغف واحد هو شغف المعرفة.

بعيداً عن القناعات الثابتة لدى هؤلاء الذين يرفضون التفكير، بعيداً عن «حقائق» المتعصبين، يجب السعي لنشر الثقافة العلمية بين كل المواطنين. ليكتشفون أن رجل العلم يمكنه أن يبين الخطأ من الصواب وأنه لا يمكنه

في حال من الأحوال أن يدعي امتلاك الحقيقة، ذلك أن كل حقيقة علمية تُعرض لكي يتم إخضاعها للتفكير النقدي. وفي علم الفلك، وهو أقدم العلوم وأكثرها حداثة، مثال على ذلك.

ركيزتان لمقاربة علمية للعالم: الملاحظة والنظرية

كثيرون من الناس يحتاجون لحقائق أكيدة يجدونها داخل حزب أو دين أو قبيلة. لكن لكي نفهم المنهج العلمي، علينا أن نعي أن التقدم ينتج عن عملية إعادة نظر مستمرة. لا يكون اقتراح ما علمياً إلا إذا كان يمكن تزويره، بمعنى آخر إذا كان يمكن لأي كان أن يتحقق من صحته أو أن يدحضه. يمكن لأي كان وفي أي وقت أن يتحقق مثلاً من أن القول بأن كل جسم أمسكه بلراحتي يسقط على الأرض إذا ما تركته، هو افتراض علمي. هذا الافتراض صحيح على الأرض أو على القمر، لكنه غير صحيح داخل مسار فضائي. أما القول أنني رأيت شبحاً أو ظهوراً لله في شهر تموز المنصرم فهو ليس فرضيةً علمية.

يرتكز المنهج العلمي على ركيزتين: الملاحظة والنظرية. أن نتأمل العالم دون أن نفسّره ليس أمراً مهماً. أن نتخيل العالم كما نشاء دون أن نخضعه للتأمل ودون أن نأخذ بالاعتبار العالم الواقعي أمر خطير جداً؛ هذه النزعة أدت إلى مجازر ارتكبت في حق البشر على مدى العصور، من محاكم التفتيش إلى معسكرات الموت النازية أو السيبرية.

لقد ورثنا المنهج العلمي عن اليونان القديمة. نحن نعرف أن لكل سبب نتيجة، وأن لكل نتيجة سبباً. لكن كثيرون في ذلك العصر ممن تخيلوا عالماً يفتقد إلى الكمال، أهملوا، للأسف، ملاحظة الواقع وتحولوا إلى التفكير المجرد. كان يجب انتظار القرون الوسطى لكي تكتسب ملاحظة الواقع أهميتها. فمنذ نهاية القرن السادس عشر، استطاعت النهضة العلمية أن تؤالف بين هاتين المقاربتين مُرسية بذلك أسس العلم الحديث. منذ تلك الفترة، حدثت

القطيعة النهائية بين العلم والدين. تُلخص هذا الواقع قصة لقاء نابوليون بالعالم لابلاس الذي كان يعرض أمام الامبراطور نظريته الجديدة عن تكوّن الكواكب. قال الامبراطور: «حضرة المركيز، أنا لا أرى الله جيداً في نظريتك هذه»، فأجاب عالم الفلك: «مولاي، إنه فرضية لم أحتج إليها».

علينا أن نفهم أن التحليل النظري ليس في غالب الأحيان سوى أدلة، أو نموذج يسمح بوضع تصور لملاحظات جديدة لكي يتمّ التحقق من صحتها. فقد بلور بطلميوس، مثلاً، سنة 150 م. نموذجاً على شكل دوائر متداخلة تحيط بالأرض، لكي يصور حركة الكواكب. وحاول جوهان دي ساروبوسكو (Johan de Sarobosco)، وهو أستاذ في جامعة باريس في القرن الثالث عشر، أن يحسِّن النموذج فتخيل حوالي ثلاثين دائرة! كان هذا النموذج من الدوائر المتداخلة يتيح للعلماء معرفة الموقع الذي سيشغله كوكب جوبيتر في المستقبل، لكنه كان نموذجاً خاطئاً!

ينبغي إذن أن نميز بين النموذج والحقيقة التي نبحث عنها. إن علماء فيزياء الفلك يقضون الوقت وهم يحاولون تحطيم النماذج أو النظريات، وهكذا، وعن طريق الفرضيات الاحتمالية المتلاحقة، يصلون الى استبعاد المسالك التي لا تؤدي الى مكان، والى تحديد «واقع العالم» بطريقة أقرب الى الحقيقة. فالنموذج الذي يصمد يثبّت قناعتنا بأننا نسلك الاتجاه الصحيح.

ثورة علم الفلك في القرن العشرين

إن علم الفلك هو أقدم العلوم لأنه استجاب منذ آلاف السنين الى حاجتين شكلتا محور اهتمام البشر: الحاجة الى تقويم زمني من أجل القيام بأعمال الزراعة، والحاجة الى فكرة ميتافيزيقية تجعل السماء مسكونة بالآلهة. في أيامنا، يكتسب تطور علم الفلك أهمية جوهرية، وذلك لثلاثة أسباب على الأقل، ثقافية، وعملية، واقتصادية:

– إن معرفة الكون الذي نعيش فيه تشكل عنصراً من عناصر الثقافة

بقضايا بأهميته التاريخ والجغرافيا والموسيقى والرسم، إن لم نقل بتجاوزها. كيف يستطيع الفيلسوف أن يتكلم على مكانة الإنسان في الكون إن لم تكن لديه معرفة بعلم فيزياء الفلك أو بعلم البيولوجيا؟ يجب أن تشكل معرفتنا لتاريخ نشوئنا منذ ظهور الذرات الأولى وبعدها النجوم وبعدها أخيراً كوكب الأرض، جزءاً من تراثنا الثقافي. إن معرفة الآليات الأساسية التي تحكم تطور كوكب الأرض يجب أن تسمح لنا بالسعي إلى حماية المستقبل. لكي نفهم طبيعة المنهج العلمي علينا أن نتعلم الدقة والصبر والنزاهة الفكرية. لكن المدرسة ووسائل الاعلام لا تولي، للأسف، أهمية كبيرة للتعريف بالمستجدات العلمية، على الرغم من أن المعارف تطورت بشكل سريع خلال السنوات الأخيرة. حالياً، يقتصر التثقيف العلمي على بعض المعلومات المحدودة والتي نادراً ما توضع في سياقها العام.

- يشكلّ الكون بصورة عامة، والنظام الشمسي بصورة خاصة، مختبرين رائعين تحكمهما ظروف لا يمكن توفرها في المخابر العادية، إذ تبلغ فيها الحرارة والضغط والكثافة الخ... حدودها القصوى. إن الأرصاد الجوية تتيح لنا معرفة أحوال المادة بشكل أفضل، وتسمح بالتالي بالتحكم بها وباستعمالها بصورة أفضل.
- يلعب النشاط الفضائي الدور الأبرز في السباق الاقتصادي بين القوى العالمية الكبرى الثلاث - أوروبا والولايات المتحدة واليابان -. ذلك أن إطلاق مسبار فضائي يتطلب دقة في التصنيع لا مجال فيها للخطأ، لأنه إذا حصل أي عطل في الآلة فلن يجد عاملاً ليصلحه على الطريق. إنّ السيطرة على الأبحاث الفضائية اليوم ضمان للسيطرة على عالم الاقتصاد غداً.

إن ظهورَ التقنيات الجديدة وتطور الأبحاث الفضائية أحدث منذ نهاية الستينات، ثورة حقيقية في معارفنا.

استكشاف الفضاء

إن إطلاق الكبسولات الفضائية خارج فضاء الأرض يسمح لنا بالتقاط كل الاشعاع المنبعث من الكواكب. بينما لم يكن بمستطاع البشر حتى فترة قريبة جداً، أن يشاهدوا إلا الضوء «المرئي»، ها هم اليوم يلتقطون الأشعة تحت الحمراء والفوبنفسجية، وأشعة X، وأشعة غاما. إن فضاء كوكب الأرض الذي يحمينا من الاشعاعات المضرّة لا يسمح لنا بأن نرى الكون بكليته. لكننا عندما نتجاوز هذا الفضاء، نكتشف أن الكون أكثر غنى وتنوعاً وحركةً مما كنا نخال. من جهة أخرى، لقد تمكنا بواسطة إرسال المسبارات الفضائية الى محيط الكواكب السيارة من اكتشاف عوالم جديدة لم تكن حتى ذلك الحين سوى نقاط مضيئة في السماء. هكذا خضنا مرةً جديدة مغامرة كريستوف كولومبوس الاستكشافية لكن بمخاطر أقل. ذلك أن هذه المسبارات تنوب عن عيوننا وعن آذاننا، ومن خلالها نستطيع أن نعاين الأمكنة عن بعد كما لو أننا فيها، وقد غير ذلك من تصورنا للعالم.

لقد كانت لي متعة المشاركة في استكشاف النظام الشمسي بواسطة المسبار الفضائي الذي أطلق عليه اسم «السفر (Voyager)». ذهبنا الى استكشاف عوالم جديدة لم نكن نعرفها من قبل متوسلين المسبار طريقاً إليها. أظهر لنا استكشاف النظام الشمسي عالماً أكثر غنى وتنوعاً مما كان يتخيله علماء الفلك. إن في المنحدرات الصخرية لنجمة ميرندا والتي تنخفض أكثر من 27 كم، وبراكين كوكب مارس التي يزيد ارتفاعها عن 25 كم، والتصدعات التي تمتد على طول نجمة أوروبا، والأدخنة المتموجة التي تتصاعد من بركان إيو والتي تصل الى ارتفاع يفوق 300 كم، وغير ذلك من العجائب، شواهد على تنوع المناظر في النظام الشمسي.

واليوم لا تزال المغامرة مستمرة بالنسبة لي ولزملائي، وذلك بفضل مسبار كاسيني - ويغنز، المموّل من الولايات المتحدة وأوروبا. هذا المسبار الذي أطلق في 15 أكتوبر 1997، حلق فوق كوكب جوبيتر ليلة 31 ديسمبر

2000، وسيصل إلى كوكب زحل في أول تموز 2004. سيسمح لنا هذا السفر بإجراء المقارنة بين عالم كوكب «تيتان» وفضائه المكوّن من الآزوت - ويمكن القول إنّه بمثابة الأرض «موضوعة في ثلاجة» - وبين كوكب الأرض الذي نعيش عليه، وبأن نفهم بصورة أفضل الدور الذي تلعبه الحرارة في مسار تطور الكوكب. سيبقى هذا المسبار يدور حول عالم زحل وكواكبه التابعة وسيستمر في إرسال المعلومات عن ذلك العالم الرائع.

لعقل أم جنون؟

ولكن يجب أن لا تخدعنا التطورات المدهشة للمعارف خلال القسم الأخير من القرن العشرين وأن لا تمنعنا من رؤية الواقع. ينبغي أن لا نظن أن المقاربات اللاعقلانية للعالم تنتمي إلى زمن مضى. فالانتقادات التي تستهدف العلم لا تزال كثيرة، وهي ليست حكراً على بعض الأصوليين والمتعصبين الدينيين من أصحاب العقول المحدودة. كل الذين لا يفهمون طبيعة المنهج العلمي يظهرون استخفافاً بالعلم ويميلون إلى رفضه. هذا يشمل هؤلاء الذين يعتقدون أن العلم هو سبب مشاكلنا، وأولئك الذين يصغون إلى ما يقوله من لا يؤمنون بالعلم، كما يشمل الآخرين الذين يتكلمون عن العالم دون أن تكون لهم معرفة به.

إنها لمفارقة كبيرة أن نعتقد أن العلم هو المسؤول عن مآسينا، بينما نحن نتنقل بالطائرة أو السيارة، ونشاهد التلفاز، ونتواصل بالهاتف، ونطلب توفير أفضل العناية الطبية، ونتدفأ ونضيء بيوتنا بالكهرباء... ذلك يعني أننا نرفض التسليم بأن المسؤولية تقع على استعمال البشر للعلم وليس على العلم نفسه. حين تصاب ضحية برصاصة أطلقت من بندقية، فالمجرم هو من أطلق الرصاصة وليس قوانين علم القذائف. يجب أن لا نخلط بين العلم الذي غايته المعرفة، والتقنية التي غايتها التطبيق. فمع أن للعلم وللتقنية الأهمية نفسها، لكن طبيعتهما مختلفة.

يشكل الخوف من الاشعاعات مثالاً آخر على الموقف اللاعقلاني. ذلك أن الفضل يعود لهذه الاشعاعات في بلوغ حرارة الأرض درجة تسمح بأن تظهر فيها الحياة. كما أن استعمالاتها الطبية قد مكنتنا من إنقاذ عدد كبير من المرضى. لكن الرعب المتمثل بالقنابل النووية أو بأخطاء الإدارة السوفياتية التي أدت الى كارثة تشرنوبيل، دفع الى تحميل المسؤولية للعلم وليس للبشر المسؤولين عن أعمالهم. إن ما لا نراه وما ليس له رائحة ولا طعم مخيف للدرجة أنه تشكلت سنة 1997 في الولايات المتحدة حركة احتجاج ضد إطلاق مسبار كاسيني-هيغنز الى زحل أججتها دون أي رادع أخلاقي الصحافة السوداء، بحجة أن هذا الروبوت يحتوي على كمية ضئيلة من البلوتونيوم تؤمن له الطاقة الضرورية على بعد مليار ونصف كيلومتر من الشمس. لقد ذهلت لرؤية حركة الذعر التي أثارها لأسباب تافهة تماماً هذا المسبار الذي سيسمح للبشر بأن يخطوا خطوة إضافية على طريق شغفهم بالمعرفة، في بلد يحتل المرتبة الأولى في تحقيق التقدم التقني. لقد برهن الأوروبيون في هذه المسألة بالتحديد على أنهم أكثر ثقافة.

وفي الولايات المتحدة أيضاً هناك أقلية تثير ضجيجاً كبيراً وترفض كل مقاربة علمية وتعتبر أن الأرض والإنسان إنما خلقا على صورتهما الحالية منذ بضعة آلاف من السنين. هذه المجموعات المناهضة بشراسة لنظرية داروين تبذل جهداً كبيراً في محاولة لفرض تعليم نظرية خلق الكون والانسان دفعة واحدة في المدارس. وحدها بعض روابط الأساتذة تكافح بشجاعة ضد هؤلاء المتعصبين الدينيين. وتظهر هذه الحركة أن بلداً متطوراً كالولايات المتحدة ليس بمنأى عن الظلامية وأن للتربية أهمية جوهرية. في أوروبا لا تزال هذه الحركات تبشر في الخفاء، لكن يجب الاحتراس من أن تعبر هذه الأفكار الرجعية المحيط الأطلسي. علينا أن لا ننسى تحذير برتولد بريشت حين قال: «لا يزال البطن الذي أنجب الوحش القذر قادراً على الإنجاب...»[1]. لا

---

[1] برتولد بريشت Bertold BRECHT: خاتمة مسرحية أرتورو أوي التي يمكن مقاومتها Epilogue de la Résistible Ascension d'Arturo Ui, Aufhaltsame Aufstieg des Arturo Ui, Berlin, Suhrkamp, 1968.

تزال المعتقدات السخيفة التي ظهرت في فترة كان العلم يتلمس فيها طريقه إلى معرفة أسرار الكون، قائمة إلى اليوم، منها مثلاً الإيمان بالتنجيم وبـ «الصحون الطائرة». بديهي أن موقع الكواكب لحظة ولادة الفرد ليس له إطلاقاً أي تأثير على مستقبله، ولا يمكننا إلا أن نشعر بالارتياح تجاه هذا الواقع. كذلك فإن الآلاف من علماء الفلك الذين يحاولون اكتشاف السماء بواسطة معدات يزداد تطورها يوماً بعد يوم لدرجة أنه أصبح بإمكانها أن تكشف خلال بضعة لحظات عن ظهور نجمة جديدة بين عشرات الملايين من النجوم المعروفة سابقاً والتي لها البريق نفسه، لم يروا قط إنزالاً واحداً لمخلوقات فضائية. مع ذلك فهم أول المقتنعين بوجود محتمل لهذه المخلوقات بين النجوم التي لا تعد ولا تحصى، وهم أول الباحثين بجدية عن علامات لوجودها وأول المستعدين لفتح زجاجات الشمبانيا احتفاءً بقدومها!

ثمة مواقف لاعقلانية أقل وضوحاً لكنها ليست أقل خطورةً. يدّعي بعض الفلاسفة مثلاً أننا عاجزون عن تمييز الخطأ من الصواب، وأن العالم الذي يحيط بنا ليس سوى وهم، وأنّ النظريات تتساوى من حيث القيمة. يبرهن لنا تاريخ المغامرة العلمية العكس. وفي أغلب الأحيان، لا يقدم الفلاسفة الآخرون، أو المتخصصون في علم الاجتماع ممن هم أكثر جاذبية وممن لديهم أفكار بناءة أحياناً، خدمة إلى العلم حين يستعملون مفردات علمية لا يفهمون معناها بعد أن يخرجوها من سياقها. تظهر لنا أمثلة حديثة[2] أنه يجب أن لا نتعامل بخفة مع اختيار الكلمات، وأن لا أحد لديه الدقة الكافية في استعمال الكلام.

إن بعض رجال العلم الذين قدموا مساهمة مهمة في مجال أبحاثهم ينجرّون أحياناً إلى تخمينات تذكر بالأساطير البدائية. نحن ندهش عندما نلاحظ يوماً كيف ولدت من الفوضى الأصلية أنظمة يحكمها قانون دقيق، سواء

---

[2] أنظر آلان سوكال وجان بريكمون: المرطقات الفكرية Impostures intellectuelles, Paris, Odile Jacob, 1997.

نظام الكواكب أو المجرات أو نظام الحياة. فهل معنى هذا بالضرورة وجود غاية ما؟ لا شيء يسمح بتأكيد ذلك في الوقت الحاضر. أود بالمناسبة أن أستشهد بما قاله، منذ القرن الثامن عشر، سيرانو ده برجوراك (Cyrano de Bergerac) في كتابه «سفر الى القمر»: «أضف الى ذلك الكبرياء البغيض الذي يتصف به البشر الذين يقنعون أنفسهم بأن الطبيعة لم تخلق إلا لأجلهم كما لو كان معقولاً أن نور الشمس (...) لا يشتعل إلا لكي ينضج زعرور البستان ولكي يكتنز الملفوف».

إن الإصرار على اعتبار الكون مسخرًا لغاية معينة يدلّ على أن العلماء المعاصرين لم يأخذوا العبرة مما أدّت اليه نظرية مركزية الكون من شتى أنواع الاضطهاد عبر التاريخ، وأنهم يجددون إيمانهم بأن الانسان مركز الكون. وهم يجدون الحجة على ذلك في أن تعقيد التكوين يسير على خط تصاعدي من النجمة الى الكوكب ومن الكوكب الى الانسان، مما يوحي بأن هذا الأخير هو سيد الكون. إنه فعلاً جنون العظمة! كيف يمكن الاعتقاد بأن ظهور البشر على الأرض منذ حوالي مليوني سنة، هو جزء من مشروع الكون الكبير؟ لو كان هذا صحيحاً لأمكننا أن نبتسم حين نلاحظ أن الكون آلة تتحرك بدون فعالية كبيرة أو سرعة كبيرة. نكتفي هنا بالإشارة الى ما كتبه ديدرو: «لا يمكن أن نعرف أبداً ماذا تريد السماء أو ما لا تريد، وربما هي نفسها لا تعرف شيئاً من ذلك»[3].

إلا أنه ينبغي أن لا تحملنا الحماسة لقدرة الفكر العقلاني على الاعتقاد بأن العلوم الفيزيائية يجب أن تقود مسيرة العالم. يجب أن يضع كل علم حدوداً لنفسه دون أن يتخلى عن الصرامة، ولا عن الحس النقدي، ولا عن الاحترام الكامل للخصائص التي يتصف بها المنهج العلمي.

ويجب ألاّ يفوتنا الشغف بالكون الذي مكننا علماء الفلك من اكتشافه ولا الانبهار بقدرة الفكر العقلاني الى تركيز الجهود على محاربة الرؤية الدينية

---

(3) Jacques le Fataliste.

للكون. إن العلم والدين يسلكان اليوم دروباً متباعدة جداً. فمحاولة إثبات وجود الله بواسطة العلم ليست أكثر لا عقلانية من محاولة إثبات العكس. ما لا يمكن القبول به هو فقط التعصب، والتبشير المجنون، والأصولية، ورفض الآخر. في هذا المجال، أعتقد أن السر يكمن في كلمة أساسية هي التسامح. علينا تقبل ثقافة الآخر وفرادته حتى لو لم نكن نشاركه جميع أفكاره. إن التنوع مصدر ثراء في العالم. عند بزوغ فجر العلم الحديث، لعبت الأديان والأساطير البدائية دوراً مهماً إذ أتاحت للعلماء فرصة انتقاد النصوص المكتوبة وتحسين طرقهم في التحليل. منذ ذلك الحين لم تعد الأسئلة المطروحة في هذين المجالين هي نفسها، ولا الأهداف.

في نهاية محاضرة ألقيتها عن أصل النظام الشمسي وعن استكشاف الكواكب في إحدى الأمسيات، أثارت دهشتي ردود فعل اثنين من الحضور اللذين استمعا في الوقت نفسه للخطاب نفسه يلقيه المحاضر نفسه لكن كلا منهما استخلص نتيجة مناقضة للتي استخلصها الآخر. فالأول، وكان لطيفاً جداً، جاء لرؤيتي بعد نهاية المحاضرة ليقول لي أن محاضرتي أقنعته بشكل قاطع أن الله موجود لأنه الوحيد القادر على أن ينشيء كوناً بهذا الجمال. أما الثاني ولم يكن أقل لطفاً، فقد أتى لرؤيتي بعد ذلك ببضعة دقائق ليقول أن محاضرتي برهنت له أنه لكي نفسر العالم لا حاجة أبداً لأن نعيد سبب وجوده لإله ما. على الأقل، برهنت لي ملاحظتاهما أنني لم ألق خطاباً يدافع عن وجهة نظر معينة وأن التسامح، هذه الفضيلة الأساسية، كان السائد في ذلك المساء؛ لكنني أعترف بحيرتي إزاء ردود الفعل هذه.

ليس المنهج العلمي من اختراع القرن العشرين؛ ولا أستطيع أن أمتنع عن متعة الاستشهاد بالفيلسوف الروماني سينيكا (Sénèque) الذي كان يؤكد منذ 2000 عام على التناقض بين منطقه وبين المعتقدات السائدة لدى معاصريه فيما يخصّ الشهب:

«هذا ما يحصل بالنسبة للشهب. فإذا ما ظهرت في السماء إحدى هذه

النيران النادرة والغريبة الأشكال (...) كثر هم الناس الذين يسارعون الى دق ناقوس الخطر والذين يؤكدون المعنى المخيف للظاهرة (...) لكن الشهب تتحرك بشكل منتظم على طرق حددتها الطبيعة(...) لماذا نستغرب أن تكون الشهب التي لا يستطيع الناس مشاهدتها الا نادراً، خاضعة لقوانين ثابتة لم نعرفها بعد كما أننا لا نعرف من أين تأتي ولا أين تنتهي هذه الأجسام التي لا يحدث ظهورها مرة أخرى إلا بعد مسافات زمنية كبيرة؟ (...) سيأتي يوم يتكشف فيه مع مرور الوقت وبفضل الدراسات المتعاقبة على مدى قرون ما يبدو لغزاً بالنسبة لنا(...). سيأتي يوم يولد فيه إنسان يبيّن في أي جزء من السماء تهيم الشهب، ولماذا تسير مسرعةً بمعزل عن باقي الكواكب، ما هو حجمها، وما هي طبيعتها»[4].

ألاحظ أن العلم يبدو في بعض الأحيان جافاً ومعقداً في عيون الطلاب الشباب اللذين تنقصهم المعلومات. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار الدور المتنامي للعلم في مجتمعاتنا تبين لنا أنه ينبغي نشر الثقافة العلمية، والتعريف بأن العلم بسيط وجميل ونافع ومثير للحماسة. إن مستقبلنا رهن بتقدم العلم، وعلى الأخص، بالتوازن بين المعارف العلمية والمعارف الأدبية. فرجل العلم الذي تنقصه المعرفة الأدبية هو رجل فقير. ورجل القانون أو الاختصاصي في الأدب الذي يفتقر للمعارف العلمية هو رجل عاجز. من المؤكد أن السيطرة على التقنية تتطلب جهداً كبيراً تماماً كالجهد المطلوب من مغنٍ في الأوبرا أو من راقص. لكن النتائج العلمية هي بمتناول الجميع. لكي نفهم مستقبلنا بصورة أفضل يبدو لي من المهم أن يعي المواطنون أهمية المنهج العلمي.

النقاش حول أصل الجنس البشري: خلق أم أبدية؟

لطالما شكلت مسألة أصل الجنس البشري هاجساً بالنسبة للفكر الانساني. ونشأت عنها مجموعة من القصص الأسطورية التي تروي أصل

(4) سينيكا، مسائل طبيعية، الكتاب السابع. SENEQUE, Questions naturelles, Livre VII.

العالم والآلهة والقبائل، وهي لا تزال في يومنا هذا مادة أساسية لأبحاث علمية شتى. منذ أقدم العصور اختلف البشر حول نشأة الكون: هل هو نتيجة لتحولات مستمرة أم أنه خلق في يوم ما؟ لكن كيف خُلق؟ وبما خلق؟ الشكّاكون يقولون أنه لا يمكن معرفة ما حدث في الماضي لكن اكتشافات القرن العشرين كذّبتهم لأنها مكّنت من الامساك بطرف الخيط!

خلال آلاف السنين كان البشر يخترعون عوالم خيالية. لكنهم تغيروا منذ فترة وجيزة وتمكنوا من إيجاد أدوات مراقبة فعالة ليكتشفوا عالم الواقع. الدرس الأول الذي تعلمه من هذه المغامرة هو أن للطبيعة من الخيال ما يفوق خيال كل البشر مجتمعين! والدرس الثاني هو أننا نعرف اليوم ما لم يحدث، وذلك يعود الفضل فيه للقواعد التي توصلنا اليها من خلال الملاحظة العلمية. فهل ضيع أجدادنا وقتهم في التوهم؟ كلا، لأن خطواتهم غير الواثقة مهدت الطريق وساعدتنا على بلورة مفاهيم جديدة. إن العلم الحديث تولّد من نقد الأفكار والمعتقدات التي آمن بها أسلافنا!

هل أن الأرض والشمس والنجوم موجودة منذ الأزل؟ هل هي أبدية أم أنها خُلقت في يوم ما؟ طرح البشر في كل القارات هذه الأسئلة منذ آلاف السنين. لقد دافع أرسطو بشدة عن الفكرة القائلة أن العالم وجد منذ الأزل وأنه لا بداية له ولا نهاية. وهذه الفكرة تتناقض تماماً مع الرسالة الواضحة للمسيحية التي تؤمن بأن العالم خُلق وأن الله هو الذي خلقه. وقد احتدم هذا النقاش على مدى قرون عديدة، وشكل في القرن الثالث عشر مادة الخلافات حادة في وجهات النظر داخل جامعة باريس التي كانت في تلك الفترة مركزاً عالمياً للمعرفة والعلم. وقد بلغت حدة هذه الخلافات الدرجة نفسها التي سيبلغها بعد عدة قرون الخلاف بين نظرية كوبرنيك ونظرية داروين.

ومع أن البحث عن أصل الجنس البشري هو موضوع علمي بامتياز، فقد بسطت الميتافيزيقا هيمنتها عليه قبل أن يجعل منه علم الفيزياء مادة له. فكل الديانات وكل أنظمة العالم التي سعت لأن تكون كونية قدمت قصة

لنشوء العالم. هذا البحث عن أصل الخليقة الذي أسس على مدى العصور لكل أنواع التعصب ورفض الاختلاف هو في الوقت نفسه دليل ساطع على العبقرية البشرية. لكن لم تكن الديانات وحدها لتحتكر ادعاء القدرة على تفسير كل شيء. ذلك أن الصراعات العقائدية حول أصل الجنس البشري ارتبطت خلال التاريخ بالصراع بين الأنظمة الاجتماعية-الاقتصادية القائمة. لقد نشأ صراع بين المدرستين الفرنسية والانكليزية لمدة أكثر من مئة وخمسين سنة حول نظريتين مختلفتين لتكوين الكواكب، خلال الحقبة التي كانت فيها السيطرة على العالم لكل من فرنسا وانكلترا. أما في الفترة الممتدة بين 1945 و1990 فقد كان الصراع بين نظريتين، نظرية المدرسة الأميركية ونظرية المدرسة السوفياتية!

ومع أن دراسة أصولنا أمر يعود أولاً لعلماء الفلك والفيزياء والكيمياء والرياضيات والمعادن والجيوفيزياء وغيرها، فإن لها من الانعكاسات الفلسفية والاجتماعية ما يبعث دائماً الحماسة وما يجعلها أحياناً سبباً للخلافات في وجهات النظر. فالخلافات تكثر حتى بين رجال العلم. إن الطرق التي يسلكها العلماء شديدة التنوع لدرجة أن أصحاب الاكتشافات يتجاهلون عن قصد بعضهم البعض. حين ندرس النصوص التي تتناول أصل الخليقة نجد أن أصحابها من «الفلاسفة» أكثر من أصحابها من «المهندسين» ونجد فيها أحياناً من الميتافيزيقا ما يفوق ما نجده فيها من الفيزياء، لكن الأمر لم يعد كذلك الآن. فقد زودتنا البحوث الفضائية وكذلك تطور وسائل الملاحظة بأدوات لها من الفعالية ما يجعلنا نعيش ثورة حقيقية في تاريخ اكتساب المعارف، وما يجعل من غير الممكن تجاهل الحقائق الملزمة التي كشفت عنها أعمال الرصد والمراقبة وكذلك النماذج.

تبين لنا اليوم أنه من المؤكد أن الأرض والقمر والشمس والنجوم والأشياء الموجودة في السماء قد تكونت في أحد الأيام ثم تطورت. ومهما تكن الأحكام المسبقة التي نؤمن بها ومهما تكن ميولنا، علينا أن نذعن بالضرورة للوقائع

التي تفرضها الملاحظة. بذلك يعطي العلم البشر سواء أكانوا سياسيين أم قادة أم أصحاب سلطة تنفيذية، درساً في التواضع! لم يفدنا الفكر المجرد ولا الأفكار المسبقة ولا «الكتب المقدسة» بفائدة كبيرة، وقد شكل التشبث برفض الحقائق البديهية من أجل تأكيد الإيمان بحقيقة تضمنتها أسطورة تأسيسية، عقبة في أغلب الأحيان. في المقابل، كانت الدراسة النقدية لهذه الأفكار المسبقة، ومقارنتها بنتائج الملاحظة العلمية خصبة ومثمرة.

إن كل تاريخ البحث عن أصل البشرية هو سلسلة من الأفكار المسبقة، ومن الشكوك، ومن المآزق التي استمرت خلال عدة قرون واقترنت بنقص كبير في أغلب الأحيان لشروط الملاحظة العلمية، وكذلك ببعض الخطوات المدهشة إلى الأمام. كان فاليري يقول: «كلما ازداد حضور الميتافيزيقا، كلما تضاءل حضور الفيزياء، والعكس صحيح»!

تشبه مسألة أصولنا عملية جمع عناصر لوحة كبيرة مشتتة الأجزاء. فبعد أن جمع العلماء بصبر وأناة معلومات عديدة حول اللحظات الأولى للنظام الشمسي، وفرها لهم اكتشاف الفضاء في العشريات الأخيرة من القرن العشرين، استطاعوا تصور المراحل الخمس الأساسية لتكوين كوكب الأرض. فالشمس الأصلية الشديدة الحرارة تحطمت فوق نفسها انطلاقاً من سديم أصلي بينما شكلت المناطق الجانبية اسطوانة غازية. تلا هذه المرحلة تكوّن أسطوانة من الغبار ثم تكوّن أجسام تبلغ مساحتها كيلومتراً واحداً تجمعت لتشكل أسطوانة من النوى، وهي نجوم تبلغ مساحتها مئات الكيلومترات. في المرحلة الخامسة تكونت اسطوانة من الكواكب تشبه النظام الشمسي الحالي. وإذ يتفق العلماء على الخطوط العريضة لهذه المراحل الخمس، الا أن النقاش محتدم بينهم حول فهم تفاصيل التطور والحلقات التي تسمح بالانتقال من مرحلة إلى أخرى.

فليكن واضحاً أن هذا الوصف لأصل الخليقة ليس مبدأ ثابتاً. إنه مجرد أداة يمكن وضعها موضع الانتقاد ويمكن التحقق من صلاحيتها بمقارنتها

بالملاحظات العلمية. فمهمة رجل العلم هي تقديم الأدوات المعرفية ونقدها. عليه أن لا يفرض أبداً رأياً ولا أن يجعل الآخرين يعتقدون أنه يملك الحقيقة.

من خلال تعدد هذه الأدوات نعرف اليوم أن الأرض والكواكب لم تكن لتظهر لولا أجيال مختلفة من النجوم التي أنتجت ما يكفي من الذرات. منذ مليارات السنين لم يكن وجود الهيدروجين والهيليوم يسمح بظهور الكواكب. كان لا بدّ من وقت طويل كي تظهر الكواكب وكي تظهر الحياة وتتطور على الأرض، علماً بأن عمر النظام الشمسي يبلغ حوالي 4,56 مليار سنة. عندما يسألني شرطي عن عمري أجيبه «بين 6 و 12 مليار سنة، وهي المدة التي تكونت فيها ذراتي. أما الباقي فهو يشكل حياتي الخاصة». نحن أبناء الزمن!

استكشاف الكواكب لمعرفة الأرض بشكل أفضل

إن أحد الأهداف البعيدة هو معرفة الأرض بشكل أفضل. فعالم الفلك ليس بمقدوره القيام بتجارب على الكوكب الذي نعيش فيه كما يقوم عالم الفيزياء بالتجارب في مخبره، إذ من المستحيل أن يقسم الأرض الى قسمين، أن يسخّنها، أو يفجرها، أو أن يغير من تكوينها ليرى ما الذي سيحدث لها. نستطيع أن نفهم دور كل عامل فيزيائي من خلال ملاحظة كوكب أصغر من الأرض أو أكبر منها، أشد حرارة منها أو أكثر برودة...

إن استكشاف الكواكب، وهو المغامرة الكبرى للقرن العشرين، يسمح لنا عن طريق المقارنة بأن نفهم الآليات التي تحكم تطور كوكب الأرض. يمكننا دراسة ما يجري على كوكب زحل وعلى كوكب فينوس لنفهم أكثر ما يجري على كوكب الأرض. براكين عديدة تنتشر على مساحة الكواكب. وهي تسمح لنا عن طريق المقارنة بأن نفهم أكثر تطور البراكين الأرضية، وهي حالات خاصة لظاهرة عامة. إن مقارنة الفضاءات يمكنها أن تساعد على تجاوز علوم الطقس والمناخ على كوكب الأرض.

نحن محظوظون لأننا الجيل الأول الذي شهد استكشاف النظام الشمسي. الدرس الأول الذي تعلمناه هو تنوع المناظر والظواهر. فالطبيعة أكثر غنى مما يمكن أن يتخيله أكثر المنظرين براعة! إنّ المجال ضيق هنا لنبدأ رحلة بين الجبال والشعاب والبراكين والوهاد والمنخفضات والسهول والمنحدرات والينابيع الحارة وفوهات البراكين والمناظر الهائلة التنوع التي أظهرتها لنا جاراتنا من الكواكب خلال السنوات الأخيرة. نستطيع اليوم أن نتأمل بإعجاب عشرات آلاف الصور وأن نشتغل على ملايين المعطيات.

لن أقاوم متعة أن أختم بقصة صغيرة تخيلها رسام كاريكاتور. يُظهر سيدتين من عصور ما قبل التاريخ تتأملان القمر. تقول الواحدة للأخرى: «هل تعلمين، سيأتي يوم يسافر فيه الرجال الى القمر» فتجيبها الأخرى: «أو تعتقدين ذلك؟» تضيف الأولى: «وفي هذه الأثناء نستلم السلطة!». هذا بالضبط ما حصل في نهاية القرن العشرين: ذهب الرجال الى القمر، وفي البلاد المتقدمة، احتلت المرأة أخيراً المكانة التي تستحقها. من الملفت أن وضع المرأة غير لائق في البلدان التي ليس فيها أبحاث فلكية متطورة. لا تطمح هذه الطرفة إلا لتذكر أن الثقافة العلمية تلعب دوراً أساسياً في تصويب حركة تقدم المجتمع[5].

---

(5) مزيد من المعلومات حول الأفكار التي تم عرضها موجود في كتاب «أبناء الشمس» Enfants du Soleil, Odile Jacob, Paris, 1999. بعض المقاطع في النص مأخوذة من هذا الكتاب.

الخاتمة

نحو أخلاقيات للمستقبل؟

جيروم بندي

«القيم، الى أين؟» سؤال طرحناه على أنفسنا. فارتسمت أمامنا عبر تأملاتنا الفكرية الخطوط العريضة لاحتمالات المستقبل وهي على كونها ممكنة ليست كلها بالضرورة منشودة. إن المستقبل الذي نصبو اليه - بل الأشكال العدة المرجوة لمستقبل المجتمعات البشرية في تنوعها - هو الذي تحافظ فيه البشرية على خصوصيتها الانسانية. وفيما نحن نسأل: القيم، الى أين؟ لا يمكننا أن نتجاهل السؤال الآخر: ما الذي سنصنعه نحن بالقيم؟ إنّ التهيّؤ للمستقبل يتطلب بلورة أخلاقيات من أجل المستقبل، أخلاقيات للزمن.

إن المجتمعات البشرية تعاني من اختلال العلاقة بالزمن، وهي مشغولة بمفارقة أساسية. ذلك أن حاجتها تتزايد لاستشراف المستقبل من أجل المحافظة على بقائها وضمان لازدهارها. وفي المقابل، يزداد افتقارها لمشروع رؤيوي. يتكلم البعض عن طلاق بين الرؤيا المستقبلية والمشروع. ويبدو أن هذا الطلاق يزداد حدة بسبب انهيار أشكال التفكير والتصور على المدى البعيد، من جهة، ومن جهة أخرى، لأن العولمة وما ظهر فيها من التقنيات الحديثة قد فرض على المجتمعات منطق «الزمن الواقعي»، والنظرة القصيرة المدى؛ وهذا يتجلى في هيمنة منطق المال والاعلام؛ في تعديل القرارات

السياسية عند اقتراب موعد الانتخابات في البلدان الديموقراطية؛ في الأهمية الكبرى المعطاة للمساعدة الانسانية بينما يتناقص حجم المساعدة على التنمية. في مقابل استبداد منطق الحاجة الفورية الذي يبرر مبدأ الأقوياء القائل: «أنا ومن بعدي الطوفان»، هناك استبداد منطق الضرورات الطارئة. ويترافق هذا المنطق مع ضمور متزايد لفكرة المشروع الجماعي. لم نعد قادرين على بلورة رؤيا للمستقبل على المدى البعيد. من هذا المنظور، تخلخل الضرورة بنية الزمن وتسلب الطوباوية شرعيتها. كأن اللحظة الآنية تلغي الزمن. في كل مكان يعطي إنسان اليوم لنفسه حقوقاً على إنسان الغد ويهدد رفاهه، وتوازنه، وأحياناً حياته.

إن منطق الضرورة ليس مجرد ترتيب مؤقت بل أصبح سائداً بصورة دائمة: فهو يؤثر على كل السيرورات الاجتماعية إذ يجعل من واجب الحصول على نتيجة فورية مبدأ مطلقاً للعمل الجماعي. فهل أدى اعتماد منطق الضرورة الملحة الى حل للمشكلات على المدى البعيد؟ يشير فشل المبادرات من أجل المساعدة الانسانية والنتائج الضعيفة التي حققها المجتمع الدولي في مجال الإدارة المتعددة الأطراف للمشاكل العالمية الى عكس ذلك.

لكن كيف نعيد بناء الزمن في عصر العولمة؟ كيف نعيد الاعتبار للزمن البعيد؟ هناك عقبتان، كما يرى الفيلسوف البلجيكي فرانسوا أوست، تحولان دون أخذ المستقبل بعين الاعتبار. الأولى هي سيطرة النموذج الأخلاقي للعقد الاجتماعي الذي لا وجود فيه لواجبات الا بين أشخاص متساوين تقريباً فيما بينهم وملتزمين بعلاقات تبادل ترتكز على القبول بشروط متبادلة؛ بينما يفترض مفهوم أخلاقيات المستقبل «توسيع الجماعة الأخلاقية لتشمل الأشخاص الذين سيولدون في المستقبل والذين تربطنا بهم علاقة غير متوازنة إطلاقاً». العقبة الثانية هي «قصر النظر فيما يتعلق بالعلاقة مع الزمن»؛ وهو سمة العصر، ويتجلى من خلال فقدان الذاكرة فننسى الماضي حتى لو كان ماضياً قريباً، كما يظهر من خلال عجزنا عن تحديد موقعنا في

مستقبل له معنى». من الضروري التفكير بالوسائل التي تمكننا من التغلب على هاتين العقبتين، بإرساء المبادئ الأساسية لأخلاقيات المستقبل[1].

كذلك تفترض إعادة بناء الزمن أن يكفّ العاملون الاجتماعيون والمقررون عن «التأقلم»، وأن يستبقوا الأحداث. إن القرن العشرين سيكون استباقياً أو لا يكون، أن نتوقع المشكلة من أجل الوقاية منها، ذلك هو الهدف. إن المدة التي تفصل بين بلورة فكرة وتحقيقها طويلة في أكثر الأحيان. فأقل مهلة لكي تظهر نتائج سياسة ما هي فترة جيل بل أجيال. وبما أن مسيرة معظم ما سيحصل في المدى القريب أو المتوسط قد بدأت، فمصير الأجيال المقبلة مرهون أكثر فأكثر بقدرتنا على أن نجمع بين الرؤيا البعيدة المدى والقرارات الآنية. إن تدعيم القدرات الاستباقية والاستشرافية هو إذن أولوية بالنسبة للحكومات، وللمنظمات الدولية، والمؤسسات العلمية، والقطاع الخاص، والعاملين الاجتماعيين ولكل واحد منا.

يلاحظ هوغ دو جوفنيل أنهم يتذرعون في الغرب خاصة بحجة تزايد سرعة التغير وتضاعف عوامل القطيعة ليعلنوا أن التنبؤ بالمستقبل يزداد صعوبة يوماً بعد يوم، وليستخلصوا من ذلك أن الأمر الوحيد المهم هو القدرة على التأقلم. «هناك ميل متزايد لمواجهة ثقافة تقوم على مفهوم الوقت الطويل الذي يبقى وحده الإطار لتنفيذ استراتيجيات التنمية، بثقافة تقوم على مفهوم «الوصول في آخر لحظة...»[2]. إن بناء أخلاقيات المستقبل يتطلب إذن إعادة نظر بأساليب إدارة الأمور التي ترتكز على مبدأ الليونة كمبدأ مطلق، وعلى رفض استشراف المستقبل.

لكن يجب أن نذهب أبعد من ذلك: إن لم نبادر إلى الفعل في الوقت المناسب فلن يكون للأجيال الآتية أي وقت للفعل: ويخشى أن تصبح هذه

[1] جيروم بندي، «أخلاقيات المستقبل. لماذا يجب أن نستعيد الزمن الضائع؟» "L'éthique du futur. Pourquoi faut-il retrouver le temps perdu ?" Futuribles Paris, décembre 1997.

[2] هوغ دو جوفنيل، «المدى البعيد والقرارات العامة» Hugues de JOUVENEL, "Dimension du long terme et décisions publiques", *Futuribles*, Paris, janvier 1997, p. 3.

الأجيال أسيرة سيرورات لا يمكن السيطرة عليها، كالنمو السكاني مثلاً، أو تدهور البيئة الكونية، أو التفاوت بين الشمال والجنوب، أو التفاوت داخل المجتمعات الواحدة كنظام التمييز الاجتماعي أو سيطرة المافيا. أن ننتظر إلى الغد يعني أن نصل دائماً متأخرين. مثال على ذلك؟ بعد مرور 12 سنة على انعقاد قمة الأرض، لا تزال «الأجندا 21» غير منفذة في بنودها الأساسية، إذا ما استثنينا الانجازات المخجولة التي حققتها قمة كيوتو فيما يتعلق بتخفيض انتاج غازات ثاني أوكسيد الكاربون، والميثان، والأوزون. كم من الوقت يمكننا الركون للطمأنينة والوقوف مكتوفي الأيدي؟ هل لدينا فكرة عن الثمن الذي سيدفع نتيجة عدم المبادرة وغياب أخلاقيات المستقبل؟

إن تأسيس أخلاقيات المستقبل يتطلب بأن نباشر ببلورة رؤيا استشرافية للقيم. ذلك أن القيم ليست مجرد إرث جامد بل هي «إرث غير مسبوق بوصية» كما يقول الشاعر رينيه شار؛ فهو إذن إرث متحرك متجه نحو المستقبل. وكما يلاحظ بول ريكور، «تقع القيم... في منتصف الطريق بين القناعات الراسخة لدى جماعة تاريخية، وعمليات إعادة النظر الدائمة التي تتطلبها متغيرات العصر والظرف وما يواكبها من ظهور لمشاكل جديدة».

تبرز هنا أهمية ثلاثة تطورات: الأول هو التحول الزمني للمسؤولية. يرى ريكور أن «مسؤولية شخص ما لا تكون إلا عن أعمال سبق له اقترافها ... ويعتقد هانس جوناس على العكس، في كتاب المبدأ المسمى مسؤولية، أن هناك مسؤولية نحو المستقبل البعيد. ثمة شيء في غاية الهشاشة نحن مؤتمنون عليه، وهو معرّض للزوال: إنه الحياة أو الكوكب، أو الحاضرة. لأن الحاضرة معرّضة للزوال. بقاؤها رهن بنا (آنا أرندت). إن أي نظام مؤسساتي لا يكتب له الاستمرار في الواقع «إن لم تكن تدعمه إرادة العيش معاً... عندما تنهار هذه الإرادة، ينهار النظام السياسي كله بسرعة كبيرة»[3].

---

[3] بول ريكور، «الحاضرة معرّضة للزوال بشكل أساسي»، مقابلة مع روجيه-بول دروا، نشرت في جريدة لوموند 29 أكتوبر 1991.

إن البروز العالمي لمبدأ الوقاية الذي يتأسس على الشك، يشكل التطور الأساسي الثاني: فكل استشراف هو في الواقع طريقة تعامل مع ما لا يمكن توقعه وما هو غير أكيد أي مع الخطر. يرى فرانسوا إيوالد أن النموذج الجديد للوقاية «يبرهن عن علاقة شبيهة الاضطراب بالعلم الذي نلجأ له ليس لما يقدمه من المعارف بل لما يتضمنه من شكوك. في هذه العلاقة تتخذ الواجبات الأخلاقية شكل علم الأخلاق»[4].

التطور الثالث هو أن مفهوم التراث إذ يوسع باستمرار مجال انتشاره يؤسس للمسؤولية الانسانية تجاه الأجيال الآتية. كان يعني ببساطة الإرث الذي خلفه الماضي: لكنه صار يشتمل على كل الثقافة وكل الطبيعة تقريباً. لم يعد يقتصر على الحجارة، بل يشتمل على التراث غير المادي والرمزي والأخلاقي والبيئي والجيني. فأصبح أحد العناصر التي تحدد العلاقة بالآخر: إنه الآخر في المكان (الانسان الآخر) لأن التراث هو إرث الإنسانية جمعاء. إنه الآخر في الزمان:أي الأجيال المقبلة، لأن الإنسانية هي كيان عابر للزمن. «ليست أهمية دور التراث في المحافظة على الأشياء المنقولة والقيم المتوارثة، بقدر ما هي في خلق الحماسة للمحافظة عليها من جيل الى جيل، وفي التأسيس لحس تضامني حركيّ بين الأجيال، أي في إعطاء معنى لاستمرارية الجنس البشري، وسبباً لتمسك البشر بالحياة.»، كما ترى مارتين ريمون-غويو[5].

إن بناء أخلاقيات القرن الحادي والعشرين يحتم ما ذهب إليه إدغار مورين من «إصلاح الفكر». لقد كان باسكال سباقاً في رؤياه الاستشرافية الصائبة حين قال: « لنسعَ إذن جاهدين لكي نفكر بطريقة سليمة: فذلك هو مبدأ الأخلاق»[6]. إصلاح كهذا يفترض كذلك إصلاحاً للعلاقة بين

---

(4) فرانسوا إيوالد، «فلسفة الوقاية»، François EWALD, "Philosophie de la précaution", *L'Année sociologique*, 1996

(5) مارتين ريمون-غويو، «مستقبل التراث»، Martine REMOND-GOUILLOUD, "L'avenir du patrimoine", *Esprit*, novembre 1995 n. 216, pp. 59-72.

(6) بليز باسكال، أفكار، VI ،347(63). *Pensées*, VI, "Les philosophes".

الفكر والعمل يرتكز مثلاً على السير قدماً نحو «قانون مشترك» للبشرية جمعاء (ميراي- دلماس مارتي Mireille Delmas-Marty). يرى فرانسوا أوست، أنه «في غياب الصلة الحية بين الماضي والمستقبل، تبدو كل عودة الى مرجعية الموروث محكومةً بأن تظهر كتشنج إيديولوجي، بل كأصولية تعود بنا الى الوراء، بينما لم تعد بلورة مشاريع للمستقبل تطرح نفسها الا كطوباوية غير مستحبة»[7].

لكن بول ريكور يذكّرنا أنه «يجب أن نقاوم سحر الآمال الطوباوية البحتة، ذلك أنها تسبب في تيئيس الفعل (...) يجب أن تكون الآمال محددة، وبالتالي محدودة ومتواضعة نسبياً، إذا كان ينبغي لها أن تحثّ على الالتزام المسؤول». لقد عرف إدواردو بورتيلا أن يجد العبارات المناسبة ليعلن نهاية الطوبارية[8]. لكن وكما يلمح ريكور: «يجب أن يبقى الأفق المرجو نصب أعيننا» يجب أن نقرّبه من الحاضر باعتماد برمجة مرحلية لتنفيذ المشاريع المتوسطة المدى القابلة للتنفيذ».

لقد تزامنت الأزمة السياسية في الغرب، وفي الشرق، كما في الجنوب مع «أزمة المستقبل» ومع تزايد عدم القدرة على قراءته[9].

آن الأوان لتذكر أن السياسة تتطلب أولاً وقبل كل شيء تنظيماً للوقت «فالمستقبل والمسؤولية تجاه المستقبل، هي من مسؤوليات رجل السياسة» (ماكس فيبر). سيكون علينا إعادة بناء الصلة بين ما يسميه راينهارت كوزليك «مساحة الاختبار» و«أفق الانتظار».

من هنا، هل من الممكن أن ننظر الى التضامن تجاه الأجيال الحاضرة والى

---

[7] فرانسوا أوست François OST، «من العقد الى نقل الموروث: التزامن والتلاحق في البيئة في القرن الحادي والعشرين (أعمال مؤتمر فونتيفرو)، باريس، "Du contrat à la transmission: le simultané et le successif" in *L'Environnement au XXIème siècle* (Actes du colloque de Fontevraud), Paris, Germès, 1996.

[8] أنظر «منهج القرن الحادي والعشرين»، أول أنطولوجيا لـ«تحديات القرن الحادي والعشرين» التي نظمتها شعبة الاستشراف والفلسفة والعلوم الانسانية في منظمة الأونيسكو والمنشورة باللغات الثلاث الفرنسية والانكليزية والعربية (دار النهار، 2004).

[9] أنظر بالنسبة لهذه النقطة كتاب مارسيل غوشيه. *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

تضامن تجاه الأجيال القادمة كأمرين متناقضين؟ المروءة لا تتجزأ. إن
عدم الاكتراث بالمهمشين من العالم الثالث والعالم الرابع، وإهمال الأجيال
القادمة، وجهان لعملة واحدة. إن أخلاقيات المستقبل هي بشكل أساسي
أخلاقيات الزمن الذي سيرد اعتباره للمستقبل وكذلك للحاضر والماضي.
ليست أخلاقيات المستقبل أخلاقيات برسم المستقبل... مؤجلة لزمن لا
وجود له! إنها الأخلاقيات هنا والآن، لكي يبقى هناك فيما بعد هنا والآن.

وكما أكدّ ريكور، «وراءنا من المشاريع التي لم يتم تنفيذها ومن الوعود التي
لم تتحقق ما نبني به المستقبل عن طريق إحياء هذه الميراثات العديدة»[10]. لن
نعطي الوقت للوقت في الحاضرة الكونية التي هي اليوم في طور البناء، إلا
إذا وثقنا الصلات بين الأهداف الاستشرافية والإرادة السياسية ومشاركة
المواطنين في تحديد وتنفيذ مشاريع بعيدة المدى. لأنه، وكما يعتقد ماكس فيبر
«لن نصل إلى الممكن في هذا العالم إن لم نحاول دائماً ودون كلل أن نصل دائماً
إلى المستحيل»[11].

إن كنا نريد ونحن على مشارف القرن الحادي والعشرين أن نغير جذرياً
علاقتنا بالزمن، ينبغي لنا أن نصغي إلى الشعراء والأنبياء. ماذا كان يقول
هنري ميشو؟ «على مهل نجس نبض الأشياء ... نحن موجودون، ولدينا
الوقت، نحن المتمهلون»[12]. لعلنا سنتوصل هكذا إلى إعادة اكتشاف حكمة
قديمة: تلك التي تقضي بأن نسكن الوقت، وبأن نستعيد الزمن الضائع كما
دعانا إلى ذلك الكاتب الفرنسي مارسيل بروست[13].

---

(10) بول ريكور، «الحاضرة (زلة بشكل أساسي)»، مرجع سابق.

(11) ماكس فيبر، العالم والشأن السياسي. Max WEBER, *Le Savant et le politique*, Paris, La Découverte-Poche, [illegible]

(12) هنري ميشو، المتمهلة. Henri MICHAUX, "La Ralentie" *Œuvres Complètes*, I, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, [illegible]

(13) مارسيل بروست، البحث عن الزمن الضائع. Marcel PROUST, *À la Recherche du Temps perdu*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.



نبذات بيوغرافية

جورج أناس George J. ANNAS:
استاذ ومدير قسم حقوق الصحة والأخلاقيات البيولوجية والحقوق الانسانية في جامعة بوسطن. من مؤلفاته: «حقوق المرضى» *The Rights of Patients (1975)*؛ «بعض الاختيار: القانون والطب والسوق» *Some Choice: Law, Medicine, and The market (1998)*؛ «الصحة وحقوق الانسان» *Health and Human Rights (1999)*.

أرجون أبادوراي Arjun APPADURAI:
عالم انتربولوجيا هندي. يشغل حالياً منصب رئيس جامعة نيو سكول يونفرسيتي في نيويورك. كان في السابق استاذاً في جامعة يال حيث أشرف على برنامج «مدن وعولمة» ودرّس في أقسام الانتروبولوجيا والعلوم السياسية وعلم الاجتماع. كان أحد مؤسسي وأحد رؤساء تحرير مجلة *Public Culture* وأشرف على المؤلف الجماعي «عولمة» *Globalization (2001)*. من مؤلفاته: «التقديس والتنازع تحت الحكم الاستعماري» *Worship and Conflict under Colonial Rule (1981)*، «الحداثة بشكل عام: الأبعاد الثقافية للعولمة» *Modernity at large: Cultural Dimensions of Globalization (1996)* والذي تُرجم الى الفرنسية بعنوان: «ما بعد الاستعمار: النتائج الثقافية للعولمة» *Après*

le colonialisme: les conséquences culturelles de la mondialisation (2001).
تتناول أبحاثه بشكل خاص موضوع العنف العرقي والمدن الكبرى في إطار العولمة.

محمد أركون:

استاذ شرف في جامعة السوربون وفي معهد الدراسات العليا في جامعة برنستون. وُلد في الجزائر، وهو يشغل حالياً منصب المدير العلمي لمجلة «أرابيكا»، كما أنه استاذ زائر في معهد الدراسات الاسماعيلية في لندن. عضو الهيئة الوطنية لأخلاقيات علوم الحياة والصحة (1990-1998)، والمجلس الأعلى للعائلة والسكان (1995-1998). نال في عام 2001 جائزة مركز ليفي ديلاً فيدا لمون غرونباوم في دراسات الشرق الأدنى. من مؤلفاته: «من أجل نقد العقل الاسلامي» *Pour une critique de la raison islamique (1984)*؛ «الاسلام، الدين والمجتمع» *L'Islam, morale et politique (1986)*؛ «الاسلام، مقاربة نقدية» *L'Islam, approche critique (1998)*؛ «الفكر الاسلامي المعاصر» *Penser l'Islam aujourd'hui (2002)*؛ وبالاشتراك مع جوزف مايلا أصدر «من مانهاتن الى بغداد - أبعد من الخير والشر» *De Manhattan à Bagdad: au-delà du Bien et du Mal (2003)*.

أدالبرتو باريتو Adalberto BARRETO:

عالم نفسي واختصاصي في الاتنولوجيا. استاذ في كلية الطب في الجامعة الفدرالية في سيارا (البرازيل) ومنشئ حركة الصحة العقلية المجتمعية. ينشط في مدن الصفيح في منطقة نوردست، لاسيا في فورتاليزا. نشر عدة مؤلفات، منها: «الهندي الذي في داخلي» *L'Indien qui est en moi (1996)*. ولقد خصّت إليان كونتيني لتجربته بكتاب عنوانه: «عالم نفسي في مدن الصفيح» *Un psychiatre dans la favela (1995)*.

جان بودريار Jean BAUDRILLARD:

عالم اجتماع وفيلسوف وكاتب. درّس في جامعة باريس العاشرة (نانتير) وألقى محاضرات في جامعات عديدة في مختلف انحاء العالم. من مؤلفاته: «نظام الأشياء» *Le Système des objets (1968)*؛ «مجتمع الاستهلاك» *La Société de consommation (1970)*؛ «التبادل الرمزي والموت» *L'Échange symbolique et la mort (1976)*؛ «شفافية الشر» *La transparence du mal (1990)*؛ «وهم النهاية» *L'Illusion de la fin (1992)*؛ «الجريمة المكتملة» *Le Crime parfait (1995)*؛ «التبادل المستحيل» *L'Échange impossible (1999)*؛ وبالاشتراك مع فرنسوا ليفونّيه نشر: «من الجزء إلى الآخر» *D'un fragment l'autre (2001)*؛ «روح الارهاب» *L'Esprit du terrorisme (2002)*؛ وبالاشتراك مع ادغار موران «عنف العالم» *La violence du monde (2003)*.

هالة الباجي:

كاتبة وباحثة وروائية. كانت سابقاً استاذة في جامعة تونس، ثم أسست وترأست المعهد الدولي في تونس. تتاول في أبحاثها انتروبولوجيا تصفية الاستعمار. كتبت عدة مقالات في مجلتي *Le Débat* و *Esprit* كما ألفت عدة كتب، منها: «خيبة أمل وطنية» *Désenchantement national (1982)*؛ «رحلة من باريس إلى تونس» *Itinéraire de Paris à Tunis* (1992)؛ «الخديعة الثقافية» *L'Imposture culturelle (1997)*.

جيروم بندي Jérôme BINDÉ:

نائب مدير عام مساعد للعلوم الاجتماعية والانسانية ومدير قسم الاستشراف والفلسفة والعلوم الانسانية في اليونسكو، وأمين عام مجلس المستقبل وعضو مؤسس لأكاديمية اللتنة (latinité). خرّيج دار المعلّمين العليا وحائز على شهادة الأستاذية من الجامعة. نشر العديد من المقالات

التي تتناول قضايا الثقافة والمجتمع والاستشراف، من بينها: «أخلاقيات المستقبل: لماذا علينا إجهاد الوقت الضائع؟» (1997)، «هل نحن جاهزون للقرن الحادي والعشرين؟» (1998). أشرف على كتاب «مفاتيح القرن الحادي والعشرين» *Les Clés du XXIe siècle (2000)* الذي يحتوي على المجموعة الأولى من «محادثات القرن الحادي والعشرين». منسّق ومشارك أساسي في إعداد التقرير العالمي الاستشرافي بعنوان «عالم جديد» *Un monde nouveau (1999)*.

دنيز بومباردييه Denise BOMBARDIER:

حائزة على دكتوراه في سوسيولوجيا الاتصالات. باحثة وروائية ومُنتجة لبرامج ذائعة الصيت في راديو-كندا. ألّفت عدة كتب لاقت رواجاً، منها: «طفولة في الماء المقدسة» *Une enfance à l'eau bénite (1985)*، «انحدار الأجناس» *La Déroute des sexes (1993)*، وأخيراً أصدرت «أوف» *Ouf (2002)*؛ وقد نشرت كذلك بالاشتراك مع العالم النفسي والمعالج النفساني كلود سان-لوران «مرض النفس. دراسة حول الامتعاض الحياتي في العصر الحالي» *Le Mal de l'âme. Essai sur le mal de vivre au temps présent (1988)*.

أندريه براهيك André BRAHIC:

عالم متخصص بفيزياء الفلك وأستاذ في جامعة باريس السابعة. مدير مختبر جَاذبية غامّا التابع لمفوضية الطاقة الذرية في ساكلاي. نال شهرة بعد اكتشافه بالتعاون مع وليم هوبّار حلقات نبتون. يتناول في أبحاثه بشكل أساسي أصل النظام الشمسي، وهو يُعتبر من أحد أهم الخبراء العالميين في هذا المجال. شارك في استكشاف النظام الشمسي ضمن فريقي *Voyager* و*Cassini* من خلال مجموعة من التصورات بواسطة المسبار. من مؤلفاته

سلسلة بعنوان «أولاد الشمس» *Enfants du Soleil (1999)*.

فاي شونغ Fay CHUNG:

وزيرة سابقة للتربية والثقافة، ووزيرة دولة سابقة كُلِّفت بإيجاد فرص عمل وإنشاء التعاونيات في زمبابواي. كانت عضواً في اللجنة الدولية لشؤون التربية في القرن الحادي والعشرين. كما كانت مديرة لشعبة التربية في اليونيسف ومستشارة خاصة للتربية في منظمة الوحدة الأفريقية. وهي اليوم مديرة معهد اليونسكو من أجل تدعيم الطاقات في افريقيا.

جاك ديلور Jacques DELORS:

وزير المالية في فرنسا من 1981 إلى 1984، قبل أن يصبح رئيس اللجنة الأوروبية من 1985 إلى 1994. كان كذلك وراء سنّ القوانين الفرنسية المتعلقة بالتدريب المستمر (1969). رئيس سابق للجنة الدولية للتربية في القرن الحادي والعشرين التي أنشأتها اليونسكو، تولّى تنسيق التقرير الدولي «التربية، كنز دفين في داخلنا» *L'Éducation, un trésor est caché dedans (1996)*.

جاك درّيدا Jacques DERRIDA:

فيلسوف فرنسي وُلد في الجزائر. يشغل منصب مدير الأبحاث في مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية في باريس (EHESS)، ويشرف على عدة حلقات دراسية في العالم، بالأخص في الولايات المتحدة. من مؤلفاته: «الكتابة والاختلاف» *L'Écriture et la différence (1967)*، «في علم القواعد» *De la grammatologie (1967)*، «النشر» *La Dissémination (1972)*، «من القانون إلى الفلسفة» *Du droit à la philosophie (1990)*، «في الضيافة» *De l'hospitalité (1997)*، ومؤخراً صدر له «إيمان ومعرفة» *Foi et savoir (2001)*.

لورد مغند ديساي Lord Meghnad DESAI:

استاذ الاقتصاد ومؤسس ومدير مركز دراسة الحاكمية العالمية في مدرسة الاقتصاد في لندن. شغل مركز مستشار لدى العديد من المنظمات الدولية مثل الزراعة والتغذية والبنك الدولي، ورئيس تحرير جريدة الاقتصاد القياسي التطبيقي. وهو حالياً عضو هيئة تحرير المجلة الدولية للاقتصاد القياسي التطبيقي، وللعديد من المجلات الأخرى المتخصّصة.

سليمان بشير دياني:

استاذ الفلسفة في جامعتي شيخ انتا ديوب (داكار) ونورثواسترن (الينوي). خرّيج المدرسة العليا للمعلمين وحائز على شهادة الأستاذية في الفلسفة، ومستشار خاص سابق للتربية والثقافة لدى رئيس جمهورية السنغال إلى جانب كونه عضواً في مجلس تنمية البحث في العلوم الاجتماعية في افريقيا (CODESRIA). يدرّس الابستمولوجيا وتاريخ الفلسفة في العالم الاسلامي والقضايا الثقافية. من مؤلفاته: «بول، طير الليل في وضح النهار» (Boole, l'oiseau de nuit en plein jour (1989)، «إعادة صياغة المعنى: نصوص ورهانات استشرافية افريقية» Reconstruire le sens: textes et enjeux de prospectives africaines (2001)، «الاسلام والمجتمع المنفتح: الأمانة والحركة في فكر محمد اقبال» Islam et société ouverte: la fidélité et le mouvement dans la pensée de Muhammad Iqbal (2001) ومؤخراً صدر له «مائة كلمة للتعريف بالاسلام» 100 mots pour dire l'Islam (2002).

تيري غودان Thierry GAUDIN:

رئيس «استشراف 2100» (جمعية دولية تهدف إلى اعداد برامج كونية للقرن الحادي والعشرين). عمل مديراً لمركز الاستشراف والتقييم التابع لوزارة البحث والتكنولوجيا في فرنسا، وذلك لمدة عشر سنوات (-1982

1992). أشرف على طباعة كتاب «2100، قصة القرن القادم» *2100, Récit du prochain siècle (1993).* من بين مؤلفاته: «2100، ملحمة النوع» *2100, Odyssée de l'espèce (1993)* ؛ «تمهيدات لاستشراف الديانات» *Préliminaires à une prospective des religions (1998).*

نادين غورديمر Nadine GORDIMER:

روائية وكاتبة سيناريو وباحثة. نالت جائزة نوبل للآداب عام 1991 على مجمل أعمالها التي اتسمت بالنضال ضد نظام التمييز العنصري في افريقيا الجنوبية. نُشرت مؤخراً مجموعة من قصصها الصغيرة بالفرنسية في جزأين: «الصوت الناعم للحيّة» *La Voix douce du serpent (2002)* و«الساحر الأفريقي» *Le Magicien africain (2003)*. أصدرت كذلك العديد من الروايات، منها: «عالم غرباء» *Un monde d'étrangers (1970)* ؛ «قصة ولدي» *Histoire de mon fils (1992)* ؛ «حبيب الصدفة» *Un amant de fortune (2002)* ؛ تشغل منصب نائب رئيس جمعية القلم الدولية، وهي كذلك سفيرة العزيمة الصادقة لبرنامج الأمم المتحدة للتنمية.

جان-جوزيف غو Jean-Joseph GOUX:

استاذ الفلسفة في جامعة رايس في هيوستون (تكساس). كان مدير برنامج في المعهد الدولي للفلسفة (1989-1991)، ومدير أبحاث مشارك في مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية (1988)، كما درّس في عدة جامعات اميركية (بركلي، سان دييغو، ديوك، براون). مؤسس اختصاص جديد يُعرف بالاقتصاد الرمزي. تدور ابحاثه بشكل اساسي حول التقاطع بين الاقتصاد والفلسفة والتحليل النفسي والجمالية. أهم مؤلفاته: «اقتصاد ورمزية» *Économie et symbolique (1973)* ؛ «أعداء التقاليد» *Les Iconoclastes (1978)* ؛ «مُزيّفو الكلام» *Les Monnayeurs du langage (1984)* ؛ «تقلّب القيمة» *Frivolité de la valeur (2000)*.

كلود هاجيج Claude HAGEGE:

حائز على دكتوراه في اللسانيات، وأستاذ نظرية لغوية في الكوليج دو فرانس. حائز على الميدالية الذهبية من مركز البحوث العلمية في فرنسا عام 1995 تقديراً لمجمل أعماله، وهو معروف كذلك من الجمهور العريض من خلال أبحاثه التي تضمّن البعد الاجتماعي والانساني في المجال اللغوي: «رجل الكلام» *L'Homme de la parole (1985)*؛ «اللغة الفرنسية عبر القرون» *Le Français et les siècles (1987)*؛ «نَفَس اللغة» *Le Souffle de la langue (1992)*؛ «التوقف موت اللغات» *Halte à la mort des langues (2000)*.

رويشي أيدا Ryuichi IDA:

استاذ القانون الدولي في جامعة كيوتو. عضو اللجنة الدولية لأخلاقيات الحياة (CIB) التابعة لليونسكو، وقد تولّى رئاستها من 1998 إلى 2002. عضو اللجنة الدولية لأخلاقيات المعارف العلمية والتكنولوجية (COMEST) التي أنشأتها اليونسكو.

جيليو جيليف Jeliou JELEV:

فيلسوف مُطلق ومنشق الحركة الديمقراطية في بلغاريا عام 1989. في عام 1992 كان أول رئيس منتخب ديمقراطياً لجمهورية بلغاريا (1992-1997)، بعد أن كان أحد أبرز المنشقّين عن النظام الشيوعي. من مؤلفاته: «بلغاريا. أرض من أوروبا» *Bulgarie. Terre d'Europe (1998)*. يتولّى في الوقت الحاضر إدارة مؤسسة تُعنى بالتعاون بين دول البلقان.

أكسال كهن Axel KAHN:

اختصاصي في علم الوراثة، طبيب ومدير معهد كوشان لعلم الوراثة الجزيئية. عضو الهيئة الوطنية الاستشارية للأخلاقيات (فرنسا)، ورئيس

مجموعة الخبراء حول علوم الحياة لدى الهيئة الأوروبية. من مؤلفاته: «طب القرن الحادي والعشرين: في الجينات وفي البشر» *La Médecine du XXIe siècle: des gènes et des hommes (1996)*، «نسخات متطابقة: إعادة النظر في الاستنساخ» *Copies conformes: le clonage en question (1998)*، «أين الإنسان في كل هذا؟» *Et l'homme dans tout ça? (2000)*، أصدر كذلك بالمشارك كتاب «المستقبل ليس مكتوباً» *L'Avenir n'est pas écrit (2001)*.

بول كينيدي Paul KENNEDY:

مؤرّخ وأستاذ ومدير برنامج دراسات حول الأمن الدولي في جامعة يال في الولايات المتحدة. اختصاصي في السياسة الدولية. من مؤلفاته: «استراتيجيا ودبلوماسية: 1870-1945» *Stratégie et diplomatie: 1870-1945 (1988)*، «نشأة وانحطاط القوى العظمى» *Naissance et déclin des grandes puissances (1991)*، «كيف نهيىء القرن الحادي والعشرين» *Préparer le XXIe siècle (1994)*.

جوليا كريستيفا Julia KRISTEVA:

اختصاصية في اللسانيات وعلم الدلالة وفي التحليل النفسي. استاذة في المعهد الجامعي الفرنسي، وفي جامعة باريس السابعة (ديدرو)، كما تدرّس في جامعة كولومبيا في نيويورك وفي جامعة تورنتو. من مؤلفاتها: «الأمراض الجديدة للنفس» *Les Nouvelles Maladies de l'âme (1993)*، «الأنثوي والمقدّس» *Le Féminin et le sacré (1998)*، وبالاشتراك مع كاترين كليمان، نشرت: «العبقرية النسائية: آنّا أرانديت» *Le Génie féminin: Hannah Arendt (1999)*، «ميلاني كلاين» *Mélanie Klein (2000)*، «كوليت» *Colette (2002)*.

ميشال مافيزولي Michel MAFFESOLI:

استاذ علم الاجتماع في جامعة باريس الخامسة منذ 1981. مدير مركز

دراسات حول «المعاصر واليومي» (CEAQ) ومركز الأبحاث حول «المتخيل» في بيت علوم الانسان (MSH). له مؤلفات عديدة، من بينها: «زمن القبائل» *Le temps des tribus* (1988)؛ «في عمق المظاهر» *Au creux des apparences* (1990)؛ «تغيّر وجه العامل السياسي» *La Transfiguration du politique* (1992)؛ «امتداح العقل الحسّاس» *Éloge de la raison sensible* (1996)؛ «في الترحّل» *Du nomadisme* (1997)؛ «سر الالتقاء» *Le Mystère de la conjonction* (1998)؛ «اللحظة الأبديّة» *L'instant éternel* (2000)؛ «حصة الشيطان. مختصر تخريب ما بعد الحداثة» *La part du diable. Précis de subversion post-moderne* (2002)؛ وهو كذلك مدير مجلة *Sociétés* و *Cahiers de l'imaginaire*، ونائب رئيس المعهد الدولي لعلم الاجتماع وعضو الأكاديمية الأوروبية للعلوم والفنون *Academia Scientiarum et Artium Europea*.

الدكتور مسّوح Victor MASSUH:

فيلسوف وكاتب ارجنتيني. عمل في السابق استاذاً في جامعة بوينس ايرس، حيث شغل كراسي الفلسفة والتاريخ وفلسفة الدين. كان كذلك مديراً لقسم الفلسفة في الجامعة ذاتها. له عدة مؤلفات، منها: «حوار الثقافات» *El diálogo de las culturas* (1956)؛ «طقس المقدس» *El rito y lo sagrado* (1965)؛ «الحرية والعنف» *La libertad y la violencia* (1968)؛ «نيتشه ونهاية الدين» *Nietzsche y el fin de la religión* (1969)؛ «العدمية والتجربة المتطرّفة» *Nihilismo y experiencia extrema* (1975)؛ «نزاع العقل»؛ (1994) *Agonía de la razón*؛ «الوجه والوجه الآخر: حضارة إلى الهلاك؟» *Cara y contracara: una civilización a la deriva?* (1999). شغل كذلك منصب سفير لدى اليونسكو وبلجيكا والاتحاد الأوروبي، وكان عضواً ورياً للمكتب التنفيذي لليونسكو لدورتين متاليتين.

أشيل مبمبي Achille MBEMBE:

باحث كاميروني في معهد البحث الاقتصادي والاجتماعي في جامعة فيتفاترسراند في جوهانسبرغ. شغل من 1996 إلى 2000 منصب المدير التنفيذي لمجلس تنمية البحث في العلوم الاجتماعية في افريقيا (CODESRIA)، وفي عام 2001 درّس في جامعة كاليفورنيا (بركلي) كأستاذ زائر. من مؤلفاته: «بلدان افريقيا المستعصية» *Afriques indociles (1988)*؛ «ما بعد الاستعمار. دراسة حول الخيال السياسي في افريقيا المعاصرة» *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine (2000)*.

الكيا مبوكولو Elikia M'BOKOLO:

مؤرّخ من جمهورية الكونغو الديمقراطية. كان مديراً مدة عشر سنوات لمركز الدراسات الأفريقية التابع لمعهد الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية في باريس (EHESS)، حيث يشغل في الوقت الحاضر مركز مدير أبحاث. صدرت له مؤلفات عدة حول افريقيا، من بينها: «بيض وسود في افريقيا الاستوائية» *Noirs et Blancs en Afrique équatoriale (1981)*؛ «تاريخ وحضارات افريقيا السوداء» *L'Afrique noire. Histoire et civilisations (1992)*؛ «افريقيا بين اوروبا وأميركا» *L'Afrique entre l'Europe et l'Amérique (collectif, 1997)*؛ نال مؤخراً بالاشتراك مع فيليب سانتني جائزة البحث السمعي-البصري على السلسلة الوثائقية «أفريقيا، قصة بالصوت».

كانديدو منديس Candido MENDES:

رئيس جامعة كانديدو منديس في ريو دو جانيرو منذ 1963. عضو الأكاديمية البرازيلية للآداب، وأمين عام أكاديمية اللاتينية. كان كذلك رئيس المجلس الدولي للعلوم الاجتماعية، ورئيس الجمعية الدولية للعلوم السياسية (IPSA)، وعضو اللجنة الخبرية «عدالة وسلام» في البرازيل، وعضو مجلس

جامعة الأمم المتحدة، ونائب فدرالي في البرلمان البرازيلي. له عدة مؤلفات، منها: «اعتراض وتنمية في اميركا اللاتينية» *Contestation et développement en Amérique latine (1979)*، «العدالة، جوع الكنيسة» *Justice, faim de l'Église (1977)*، وصدر له مؤخراً «لولا والبرازيل الآخر» *Lula et l'autre Brésil (2003)*.

لوك مونتانييه Luc MONTAGNIER:

باحث فرنسي، من المشاركين في اكتشاف فيروس السيدا، وعضو أكاديمية الطب الوطنية وأكاديمية العلوم في فرنسا. مدير أبحاث برتبة الشرف في مركز البحوث العلمية وأستاذ شرف في معهد باستور. كان كذلك ما بين 1997 و2001 استاذاً ومديراً لمركز البيولوجيا الجزيئية في المعهد الملكي في جامعة نيويورك. أسس بالاشتراك مع فيديريكو مايور عام 1993 المؤسسة العالمية للبحث والوقاية من السيدا وكان رئيساً لها. أصدر كتاباً يُعتبر مرجعاً بعنوان «فيروسات وبشر» *Des virus et des hommes (1994)*؛ كما نشر مؤخراً بحثاً بعنوان «أين يتجه البحث الطبي البيولوجي في فرنسا؟»، وقد صدر ضمن مجموعة «ما هو مستقبل البحث؟ خمسون عالماً يتطوعون» *Quel avenir pour la recherche? Cinquante savants s'engagent*.

ادغار موران Edgar MORIN:

عالم اجتماع، ومدير أبحاث برتبة الشرف في مركز البحوث العلمية في فرنسا. يشغل كذلك مركز رئيس الوكالة الاوروبية للثقافة التابعة لليونسكو. نال عدة جوائز تقديراً لأعماله. له عدة مؤلفات، من بينها سلسلة بعنوان «المنهج» *La Méthode (1980-2001)*؛ المدخل إلى سياسة للإنسان» *Introduction à une politique de l'homme (1999)*؛ «إنسانية الإنسانية: الهوية الانسانية» *L'Humanité de l'humanité: l'identité humaine (2001)*؛ كما أصدر بالاشتراك مع جان بودريار «عنف العالم» *La Violence du monde (2003)*.

سالِيكوكو موفوين Salikoko MUFWENE:

من مواليد الكونغو. استاذ اللسانيات في جامعة شيكاغو، ونائب رئيس الجمعية اللسانية للكاراييب، وعضو المجلس الدولي الفرنكوفوني للغات. عرف شهرة دولية واسعة بفضل أبحاثه التي عالجت بشكل خاص قضايا التهجين. من مؤلفاته «علم بيئة تطور اللغة» *The Ecology of Language Evolution (2001)*.

توماس أودهيامبو Thomas ODHIAMBO:

اختصاصي في علم الحشرات. أسّس وأدار سابقاً المركز الدولي لفيزيولوجيا وبيئة الحشرات (ICIPE)، أسّس كذلك المنتدى الرائد (منتدى من أجل تنمية العلوم في افريقيا) في نيروبي (كينيا)، وأكاديمية العالم الثالث للعلوم. رئيس سابق لجامعة الطب الاستوائي في كينيا والأكاديمية الأفريقية للعلوم. له عدة أبحاث علمية منشورة نال عليها عام 1991 ميدالية البر انشتاين الذهبية التي تمنحها اليونسكو. توفي عام 2003.

ادواردو بورتيلاّ Eduardo PORTELLA:

فيلسوف وكاتب وناقد أدبي. أستاذ شرف في الجامعة الفدرالية في ريو دو جانيرو. رئيس مؤسس لمنظمة تنمية العلوم والثقافة، ومدير أبحاث في كوليج البرازيل. رئيس سابق لمؤسسة المكتبة الوطنية في البرازيل، وهو يشغل حاليا منصب رئيس الصندوق الدولي لتشجيع الثقافة التابع لليونسكو. عضو الأكاديمية البرازيلية للآداب. وزير سابق للتربية والثقافة في البرازيل، كما كان كذلك مديراً عاماً مساعداً لليونسكو ورئيس الندوة العامة لليونسكو. وهو اليوم منسّق مشروع اليونسكو «دروب الفكر في فجر الألفية الثالثة».

نيكولا برانتزوس Nicolas PRANTZOS:

اختصاصي في الفيزياء الفلكية، وُلد في اليونان. وهو مكلّف بالأبحاث

في مركز البحوث العلمية، حيث يقوم بدراسات في معهد الفيزياء الفلكية في باريس تتناول التطور والتكوين الذرّي للكواكب وتطور المجرات وعلم فلك الطاقات العليا. نال جائزة الجمعية الفرنسية لعلم الفلك عام 1994 على مجمل أعماله، وجائزة هنري دو بارفيل من أكاديمية العلوم، والصفة اللاحية من جمعية الكتّاب العلميين في فرنسا عن كتابه «شموس متفجّرة *Soleils éclatés (1988)*» والذي كتبه بالاشتراك مع ت. مونيارل، وجائزة جان روستان 1999 من الحركة العالمية للمسؤولية العلمية عن كتابه «نشوء وحياة وموت النجوم» *Naissance, vie et mort des étoiles (1998)* الذي صدر ضمن مجموعة «ماذا أعرف؟». وهو أخيراً أحد المؤلفين الأربعة لمسلسل «هل نحن لوحدنا في الكون؟» *Sommes-nous seuls dans l'univers? (2000)*.

بول ريكور Paul RICŒUR:

استاذ سابق للفلسفة في جامعات ستراسبور والسوربون وباريس العاشرة (نانتير). بالاضافة الى ذلك هو عضو هيئة التحرير في مجلة Esprit، وعضو في عدة أكاديميات، من بينها الأكاديمية العالمية للثقافات. نال عدة جوائز تقديراً لأعماله، كما نشر العديد من الكتب، من بينها: «فلسفة الإرادة» *Philosophie de la volonté (1950-1961)*، «الاختلاف في التأويلات» *Le Conflit des interprétations (1969)*، «النظر الى الذات كما الى الآخر» *Soi-même comme un autre (1990)*، «النقد والاقتناع» *La critique et la conviction (1995)*، «الذاكرة والتاريخ والنسيان» *La mémoire, l'histoire, l'oubli (2000)*.

جيريمي ريفكين Jeremy RIFKIN:

عالم اقتصاد واختصاصي في الاستشراف. مؤسس ورئيس مؤسسة التوجهات الاقتصادية في واشنطن. له كتابان مشهوران أثارا نقاشاً دولياً واسعاً: «نهاية العمل» *La fin du travail (1996)* و«التقنية الحيوية. استهلاك

الجينات في أفضل العوالم» *Le siècle biotech. Le commerce des gènes dans le meilleur des mondes* (1998)؛ نشر مؤخراً: «عصر الدخول إلى الشبكة. ثورة الاقتصاد الجديد» *L'Âge de l'accès. La révolution de la nouvelle économie* (2000)؛ «الاقتصاد الهيدروجيني» *L'Économie hydrogène* (2002).

فرنشيسكو سغاستي Francisco SAGASTI:

عالم اقتصاد من البيرو. مستشار سابق لرئيس وزراء البيرو. رئيس «أجندة المنتدى الوطني-الدولي». شغل في السابق مركز مدير التخطيط الاستراتيجي في البنك الدولي، كما كان رئيساً للهيئة الاستشارية للعلم والتكنولوجيا من أجل التنمية التابعة للأمم المتحدة. أصدر بالاشتراك كتاب «التفتيش غير المؤكد: العلم والتكنولوجيا والتنمية» *La Quête incertaine: science, technologie et développement* (1994).

بيار ساني Pierre SANÉ:

نائب مدير عام للعلوم الاجتماعية والانسانية في اليونسكو. مواطن سنغالي مجاز من مدرسة لندن للاقتصاد، شغل مركز مدير افريقيا في مركز الأبحاث الكندي من اجل التنمية الدولية CRDI. اصبح في العام 1992 اميناً عاماً لمنظمة العفو الدولية، فعمل طيلة عشر سنوات على توسيع مهمة هذه المنظمة من أجل الاحاطة بالظروف التي نشأت بعد نهاية الحرب الباردة.

ميشال سير Michel SERRES:

فيلسوف وكاتب. عضو في الأكاديمية الفرنسية وأستاذ تاريخ العلوم في جامعة ستانفورد. من بين الكتب العديدة التي أصدرها، تذكر: «الحواس الخمس» *Les Cinq Sens* (1985)؛ «العقد الطبيعي» *Le Contrat naturel* (1990)؛ «العودة إلى العقد الطبيعي» *Le Retour au contrat naturel* (2000)؛

(2001) *Hominescence*، وقد أصدر مؤخراً: «المتوهّج» *L'Incandescent*
(2003)؛ «نقاط مرجعية: عناصر لتاريخ العلوم» *Les Référents: éléments*
d'histoire des sciences (2003). حاز في العام 1994 على الجائزة الدولية
للاستشراف التي يمنحها مرصد المستقبل.

داريوش شايغان Daryush SHAYEGAN:

فيلسوف ايراني. مدير سابق للمركز الايراني لدراسة الحضارات واستاذ شرف للدراسات الهندية والفلسفة المقارنة في جامعة طهران. من مؤلفاته: «ما هي الثورة الدينية؟» *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?* (1991)؛ «النظرة المبتورة» *Le Regard mutilé* (1996)؛ وقد صدر له مؤخراً «النور يأتي من الغرب» *La Lumière vient de l'Occident* (2003)

بيتر سلوتردايك Peter SLOTERDIJK:

رئيس المدرسة العليا للتدريب في كارلسروه (المانيا)، وأستاذ الفلسفة والجماليات في فيينا. في 1999 وخلال مؤتمر عن هايدغر أثارت محاضرته «قواعد للروضة الانسانية» نقاشاً عالمياً حول احتمال «نهاية الانسنة». من مؤلفاته: «نقد العقل الوقح» *Critique de la raison cynique* (1987)؛ «قواعد للروضة الانسانية» *Règles pour le parc humain* (2000)؛ «ترويض الكائن الحي» *Domestication de l'être* (2000)، «أفلاك: فقاعات (ج.1)، كرات (ج.2)، أزباد (ج.3)» Sphères, t.I, Bulles (2002), t.II et III, Globes et Écumes؛ والجزءان الأخيران قيد الترجمة.

روجيه سو Roger SUE:

عالم اجتماع، وأستاذ في جامعتي كان Caen وباريس الخامسة. كان مديرا للدراسات السوسيولوجية في مؤسسة سوفرلس SOFRES للاحصاء، ومديراً مساعداً لي قسم الاعلام في وزارة تنظيم المدن والاسكان، ومنتدباً في

المفوضية العامة للتخطيط. من بين مؤلفاته، نذكر: «نحو مجتمع الوقت الحر» *Vers une société du temps libre (1982)*؛ «الوقت والنظام الاجتماعي» *Temps et ordre social (1994)*، «نحو اقتصاد تعددي» *Vers une économie plurielle*؛ «ثراء البشر: نحو الاقتصاد الرباعي» *La Richesse des hommes. Vers l'économie quaternaire (1997)*؛ «إعادة الوصل الاجتماعي: حرية، مساواة، مشاركة» *Renouer le lien social. Liberté, égalité, association (2001)*؛ «المجتمع المدني في مواجهة السلطة» *La Société civile face au pouvoir (2003)*.

تيوان توان ترين Xuan Thuan TRINH:

وُلد في الفيتنام ودرس الفيزياء الفلكية في معهد كاليفورنيا للتكنولوجيا (CALTECH)، ثم في جامعة برنستون. استاذ الفيزياء الفلكية في جامعة فيرجينيا، واختصاصي في علم الفلك الذي يتخطّى المجرّات، وقد كتب عدة مقالات علمية حول تكوّن وتطور المجرات. كما أصدر عدة كتب لاقت نجاحاً كبيراً: «نغمة خفية» *Mélodie secrète (1988)*؛ «اختصاصي الفيزياء الفلكية» *Un astrophysicien (1992)*؛ «مصير الكون» *Le Destin de l'Univers (1992)*؛ «الفوضى والتناسق» *Le Chaos et l'harmonie (1998)*؛ «اللامتناهي في راحة اليد: من الانفجار الكبير إلى الوعي» *L'Infini dans la paume de la main: du big bang à l'éveil (2000)*؛ صدر له مؤخراً «أصول» *Origines (2003)*.

جاك تستار Jacques TESTART:

اختصاصي في البيولوجيا ومدير أبحاث في المعهد الوطني للصحة والبحث الطبي INSERM. هو الوالد العلمي لأول طفل فرنسي وُلد بواسطة الأنبوب. كما انه مؤلف لعدة كتب تروّج بقوة لفكرة احترام العلم للكرامة

الانسانية، منها: «رغبة الجينة» *Le Désir du gène (1994)*، «من أجل أخلاقية كونية» *Pour une éthique planétaire (1997)*، «بشر محتملون: من الانجاب الاحتمالي الى الولادة المعيارية» *Des hommes probables: de la procréation aléatoire à la reproduction normative (1999)*، «الكائن المتلاعَب به» *Le Vivant manipulé (2003)*.

مصطفى طُلبا:

استاذ في البيولوجيا المصغّرة. كان وزير دولة للتربية في مصر، ثم وزيراً للشباب ما بين 1971 و1973 والمدير التنفيذي لبرنامج الأمم المتحدة للبيئة من 1976 الى 1992. يشغل منذ 1994 منصب الرئيس المؤسس للمركز الدولي للبيئة والتنمية.

آلان تورين Alain TOURAINE:

عالم اجتماع ومؤسس لمركز دراسات الحركات الاجتماعية في مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية في باريس EHESS. عضو أكاديمية اللغة وأكاديمية أوروبا. له عدة مؤلفات، منها: «نقد الحداثة» *Critique de la modernité (1992)*، «ما هي الديمقراطية؟» *Qu'est-ce que la démocratie? (1994)*، «هل يمكننا العيش سويًّا؟ متساوون ومختلفون» *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents (1997)*، «ما السبيل للخروج من الليبرالية؟» *Comment sortir du libéralisme? (1999)*، «البحث عن الذات» *La Recherche de soi (2000)*.

جياني فاتّيمو Gianni VATTIMO:

استاذ الفلسفة في جامعة تورينو، ونائب في البرلمان الأوروبي. يُعتبر من أحد المنادين بتيار ما بعد الحداثة الفلسفية. درّس في عدة جامعات أميركية،

من بينها جامعة يال وجامعة لوس انجلوس في كاليفورنيا وجامعة نيويورك.
من مؤلفاته: «نهاية الحداثة» *La Fin de la modernité (1987)*، «المجتمع الشفاف» *La Société transparente (1990)*، «الأمل في الاعتقاد» *Espérer croire (1998)*، «حوار مع نيتشه» *Dialogo con Nietzsche (2001)*، «العدمية والتحرر» *Nichilismo ed emancipazione (2003)*.

ولفغانغ والش Wolfgang WELSCH:

استاذ الفلسفة النظرية في جامعة إيانا في ألمانيا. درّس في عدة جامعات ألمانية لقبل نيله جائزة ماكس بلانك للبحث (1992) وعدة منح للبحث في النمسا واليابان. يتابع أبحاثه حول الجمالية ونظرية الفن وفلسفة الثقافة. من مؤلفاته: «ما بعد حداثتنا الحديثة» *Unsere postmoderne Moderne (1987)*، «التفكير بالجماليات» *Ästhetisches Denken (1990)*، «العقل» *Vernunft (1995)*، «على حدود علم الجمال» *Grenzgänger der Ästhetik (1996)*، «إلغاء علم الجمال» *Undoing Aesthetics (1997)*، «علم الجمال وما بعده» *Aesthetics and Beyond (2002)*.

ادوارد ولسون Edward O. WILSON:

اختصاصي في البيولوجيا وعلم الحشرات. استاذ في جامعة هارفرد ومدافع كبير عن الحفاظ على التنوع البيولوجي، ومخترع لعلم الاجتماع البيولوجي. نال جوائز عديدة. من مؤلفاته: «علم الاجتماع البيولوجي: التوجه الجديد» *Sociobiology: The new Synthesis (1975)*، «في الطبيعة الانسانية» *On Human Nature (1978)*، «أحادية المعرفة» *L'Unicité du savoir (2000)*، «مستقبل الحياة» *L'Avenir de la vie (2003)*.



المصادر والمراجع المذكورة

ANNAS George J., *The Rights of Patients*, Illinois, Southern Illinois University Press, 1975.

—, *Some Choice : Law, Medicine, and The Market*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

—, *Health and Human Rights*, New York, Routledge, 1999.

APPADURAI Arjun, *Worship and Conflict under Colonial Rule : A South Indian Case*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

—, *Modernity at Large : Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, trad. fr. *Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la mondialisation*, Paris, Payot, 2001.

—, *Globalization*, Durham, Duke University Press, 2001.

ARKOUN Mohammed, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.

—, *L'Islam, morale et politique*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1986.

—, *L'Islam, approche critique*, Paris, J. Grancher, 1998.

—, *Penser l'islam aujourd'hui*, Alger, Éditions Laphomic-ENAL, 2002.

—, *De Manhattan à Bagdad – au-delà du Bien et du Mal* (avec Joseph Maïla), Bruges, Desclée de Brouwer, 2003.

BARRETO Adalberto, *L'Indien qui est en moi*, Paris, Descartes et Compagnie, 1996.

BATESON Gregory, *Vers une écologie de l'esprit*, Paris, Seuil, 1977.

BAUDRILLARD Jean, *Le Système des objets*, Paris, Gallimard, 1968.

—, *La Société de consommation*, Paris, Gallimard, 1970.

—, *L'Échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976.

—, *La Transparence du mal*, Paris, Galilée, 1990.
—, *L'Illusion de la fin ou la grève des événements*, Paris, Galilée, 1992.
—, *Le Crime parfait*, Paris, Galilée, 1995.
—, *L'Échange impossible*, Paris, Galilée, 1999.
—, *D'un fragment l'autre* (entretiens avec François L'Yvonnet), Paris, Albin Michel, 2001.
—, *L'Esprit du terrorisme*, Paris, Galilée, 2002.
—, *La Violence du monde* (avec Edgar Morin), Paris, Le Félin, 2003.
BEAUVOIR Simone de, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, 1949.
BÉJI Hélé, *Le Désenchantement national*, Paris, La Découverte, 1982.
—, *Itinéraire de Paris à Tunis*, Paris, Noël Blandin, 1992.
—, *L'Imposture culturelle*, Paris, Stock, 1997.
BINDÉ Jérôme, «L'éthique du futur. Pourquoi faut-il retrouver le temps perdu?», *Futuribles*, Paris, décembre 1997.
—, *Un monde nouveau* (avec Federico Mayor), Paris, Odile Jacob - Éditions UNESCO, 1999.
—, (dir.), *Les Clés du XXIe siècle* (collectif), Paris, Seuil-Éditions UNESCO, 2000.
BLOOM Harold, *The American Religion : The Emergence of the Post-Christian Nation*, New York, Simon and Schuster, 1992.
BOMBARDIER Denise, *Une enfance à l'eau bénite*, Paris, Seuil, 1985.
—, *Le Mal de l'âme. Essais sur le mal de vivre au temps présent* (avec Claude Saint-Laurent), Paris, Robert Laffont, 1988.
—, *La Déroute des sexes*, Paris, Seuil, 1993.
—, *Ouf*, Paris, Albin Michel, 2002.
BRAHIC André, *Enfants du Soleil*, Paris, Odile Jacob, 1999.
CANTO-SPERBER Monique, *L'Inquiétude morale et la vie humaine*, Paris, PUF, 2001.
CONTINI Éliane, *Un psychiatre dans la favela*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 1995.
DERRIDA Jacques, *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
—, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.
—, *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972.
—, *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990.

—, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.
—, *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 2001.
DIAGNE Souleymane Bachir, *Baole, l'oiseau de nuit en plein jour*, Paris, Belin, 1989.
—, *Reconstruire le sens : textes et enjeux de prospectives africaines*, Dakar, Codesria, 2001.
—, *Islam et société ouverte : la fidélité et le mouvement dans la pensée de Muhammad Iqbal*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.
—, *100 mots pour dire l'islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002.
GAUCHET Marcel, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.
GAUDIN Thierry (dir.), *2100, Récit du prochain siècle* (collectif), Paris, Payot, 1993.
—, *2100, Odyssée de l'espèce*, Paris, Payot, 1993.
—, *Introduction à l'économie cognitive*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1997.
—, *Préliminaires à une prospective des religions*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1998.
GORDIMER Nadine, *Un monde d'étrangers*, Paris, Albin Michel, 1979.
—, *Histoire de mon fils*, Paris, Bourgois, 1992.
—, *Un amant de fortune*, Paris, Grasset, 2002.
—, *La Voix douce du serpent*, Paris, Plon, 2002.
—, *Le Magicien africain*, Paris, Plon, 2003.
GOUX Jean-Joseph, *Économie et symbolique*, Paris, Seuil, 1973.
—, *Les Iconoclastes*, Paris, Seuil, 1978.
—, *Les Monnayeurs du langage*, Paris, Galilée, 1984.
—, *Frivolité de la valeur*, Paris, Blusson, 2000.
HAGÈGE Claude, *L'Homme de parole*, Paris, Fayard, 1985.
—, *Le Français et les siècles*, Paris, Seuil, 1987.
—, *Le Souffle de la langue*, Paris, Odile Jacob, 1992.
—, *Halte à la mort des langues*, Paris, Odile Jacob, 2000.
HUNTINGTON Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996, trad. fr. *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.

JELEV Jellou, *Bulgarie. Terre d'Europe*, Paris, Frison-Roche, 1998.
KAHN Axel, *La Médecine du XXIe siècle : des gènes et des hommes*, Paris, Bayard, 1996.
—, *Copies conformes : le clonage en question* (avec Fabrice Papillon), Paris, Nil, 1998.
—, *Et l'homme dans tout ça?*, Paris, Nil, 2000.
—, *L'Avenir n'est pas écrit* (avec Albert Jacquard), Paris, Bayard Culture, 2001.
KENNEDY Paul, *Stratégie et diplomatie : 1870-1945*, Paris, Économica, 1988.
—, *Naissance et déclin des grandes puissances*, Paris, Payot, 1991.
—, *Préparer le XXIe siècle*, Paris, Odile Jacob, 1994.
KLEIN Melanie, *La Psychanalyse des enfants* (1932), Paris, PUF, 1969.
KRISTEVA Julia, *Les Nouvelles Maladies de l'âme*, Paris, Fayard, 1993.
—, *Le Féminin et le sacré* (avec Catherine Clément) Paris, Stock, 1998.
—, *Le Génie féminin : Hannah Arendt*, Paris, Fayard, 1999.
—, *Melanie Klein*, Paris, Fayard, 2000.
—, *Colette*, Paris, Fayard, 2002.
LE GOFF Jacques, *Un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1999.
MAFFESOLI Michel, *Le Temps des tribus*, Paris, La Table ronde, 1988.
—, *Au creux des apparences*, Paris, Plon, 1990.
—, *La Transfiguration du politique*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1992.
—, *Éloge de la raison sensible*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1996.
—, *Du nomadisme*, Paris, LGF, 1997.
—, *Le Mystère de la conjonction*, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 1998.
—, *L'Instant éternel*, Paris, La Table Ronde, 2000.
—, *La Part du diable. Précis de subversion postmoderne*, Paris, Flammarion, 2002.
MARTINET André, *Des steppes aux océans. L'indo-européen et les «Indo-Européens»*, Paris, Payot, 1986.
MASSUH Victor, *El diálogo de las culturas*, Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, 1956.
—, *El rito y lo sagrado*, Buenos Aires, Editorial Columba, 1965.

—, *La libertad y la violencia*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1968.
—, *Nietzsche y el fin de la religión*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1969.
—, *Nihilismo y experiencia extrema*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975.
—, *Agonía de la razón*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1994.
—, *Cara y contracara : una civilización a la deriva?*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1999.
MBEMBE Achille, *Afriques indociles*, Paris, Khartala, 1988.
—, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.
M'BOKOLO Elikia, *Noirs et blancs en Afrique équatoriale*, Paris, EHESS, 1981.
—, *L'Afrique noire. Histoire et civilisations*, Paris, Hatier, 1992.
—, (dir.), *L'Afrique entre l'Europe et l'Amérique* (collectif), Paris, Éditions UNESCO, 1997.
MENDES Candido, *Contestation et développement en Amérique latine*, Paris, PUF, 1979.
—, *Justice, faim de l'Église*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1977.
—, *Lula et l'autre Brésil*, Paris, Éditions de l'IHEAL, 2003.
MONTAGNIER Luc, *Des virus et des hommes*, Paris, Odile Jacob, 1994.
—, «Où va la recherche biomédicale française?» in *Quel avenir pour la recherche? Cinquante savants s'engagent* (collectif), Paris, Flammarion, 2003.
MORIN Edgar, *La Méthode*, Paris, Seuil, 1980-2001.
—, *Introduction à une politique de l'homme*, Paris, Seuil, 1999.
—, *L'Humanité de l'humanité: l'identité humaine*, Paris, Seuil, 2001.
—, *La Violence du monde* (avec Jean Baudrillard), Paris, Le Félin, 2003.
MUFWENE Salikoko, *The Ecology of Language Evolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
PNUD, *Rapport sur le développement humain 1996*, PNUD, 1996.
PRANTZOS Nicolas, *Soleils éclatés* (avec Thierry Montmerle), Paris, Presses du CNRS, 1988.

—, *Naissance, vie et mort des étoiles*, Paris, PUF, coll. «Que sais-je?», 1998.
—, *Sommes-nous seuls dans l'univers?* (collectif), Paris, Fayard, 2000.
REICH Robert, *L'Économie mondialisée*, Paris, Dunod, 1993.
RICŒUR Paul, *Philosophie de la volonté*, Paris, Aubier, 1950-1961.
—, *Le Conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969.
—, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
—, *La Critique et la conviction*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
—, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
RIFKIN Jeremy, *La Fin du travail*, Paris, La Découverte, 1996.
—, *Le Siècle biotech. Le commerce des gènes dans le meilleur des mondes*, Paris, Pocket, 1998.
—, *L'Âge de l'accès. La révolution de la nouvelle économie*, Paris, La Découverte, 2000.
—, *L'Économie hydrogène*, Paris, La Découverte, 2002.
SAGASTI Francisco, *La Quête incertaine : science, technologie et développement* (coauteur), Paris, Économica, 1994.
SEN Amartya, «La Raison, l'Orient et l'Occident», *Esprit*, décembre 2000.
SERRES Michel, *Les Cinq Sens*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1985.
—, *Le Contrat naturel*, Paris, François Bourin, 1990.
—, *Le Retour au contrat naturel*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2000.
—, *Hominescence*, Paris, Le Pommier, 2001.
—, *L'Incandescent*, Paris, Le Pommier, 2003.
—, *Les Référents : éléments d'histoire des sciences*, Paris, Bordas, 2003.
SHAYEGAN Daryush, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?* Paris, Albin Michel, 1991.
—, *Le Regard mutilé*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1996.
—, *La lumière vient de l'Occident*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2003.
SLOTERDIJK Peter, *Critique de la raison cynique*, Paris, Christian Bourgois, 1987.
—, *Règles pour le parc humain*, Paris, Mille et une nuits, 2000.

—, *La Domestication de l'être*, Paris, Mille et une nuits, 2000.
—, *Sphères*, t. I, *Bulles*, Paris, Pauvert, 2002.
SORMAN Guy, *Le Monde est ma tribu*, Paris, Fayard, 1997.
SUE Roger, *Vers une société du temps libre*, Paris, PUF, 1982.
—, *Temps et ordre social*, Paris, PUF, 1994.
—, *Vers une économie plurielle*, Paris, Syros, 1997.
—, *La Richesse des hommes. Vers l'économie quaternaire*, Paris, Odile Jacob, 1997.
—, *Renouer le lien social. Liberté, égalité, association*, Paris, Odile Jacob, 2001.
—, *La Société civile face au pouvoir*, Paris, Presses de Sciences-Po, 2003.
TESTART Jacques, *Le Désir du gène*, Paris, Flammarion, 1994.
—, *Pour une éthique planétaire*, Paris, Mille et une nuits, 1997.
—, *Des hommes probables : de la procréation aléatoire à la reproduction normative*, Paris, Seuil, 1999.
—, *Le Vivant manipulé*, Paris, Sand and Tchou, 2003.
TOURAINE Alain, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.
—, *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Paris, Fayard, 1997.
—, *Comment sortir du libéralisme?*, Paris, Fayard, 1999.
—, *La Recherche de soi*, Paris, Fayard, 2000.
TRINH Xuan Thuan, *Mélodie secrète*, Paris, Fayard, 1988.
—, *Un astrophysicien*, Paris, Fayard, 1992.
—, *Le Destin de l'Univers*, Paris, Gallimard, 1992.
—, *Le Chaos et l'harmonie*, Paris, Fayard, 1998.
—, *L'Infini dans la paume de la main : du big bang à l'éveil*, Paris, NiL, 2000.
—, *Origines*, Paris, Fayard, 2003.
UNESCO, *Rapport mondial de l'Éducation*, Paris, Éditions UNESCO, 2000.
UNESCO, *L'Éducation, un trésor est caché dedans* (dir. Jacques Delors), Paris, Odile Jacob-Éditions UNESCO, 1996.
VATTIMO Gianni, *La Religion* (avec Jacques Derrida), Paris, Seuil, 1997.

—, *La Fin de la modernité*, Paris, Seuil, 1987.
—, *Espérer croire*, Paris, Seuil, 1998.
—, *Dialogo con Nietzsche*, Milan, Garzanti, 2001.
WEBER Max, *Le Savant et le politique*, Paris, La Découverte-Poche, 2003.
WELSCH Wolfgang, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim, VCH Acta humaniora, 1987.
—, *Ästhetisches Denken*, Stuttgart, Reclam, 1990.
—, *Vernunft*, Francfort, Suhrkamp, 1995.
—, *Grenzgänger der Ästhetik*, Stuttgart, Reclam, 1996.
—, *Undoing Aesthetics*, Londres, Sage, 1997.
—, *Aesthetics and Beyond*, Changchun, PR China, Jilin People's Publishing House, 2002.
WILSON Edward O., *Sociobiology : the New Synthesis*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 1975.
—, *On Human Nature*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 1978.
—, *L'Unicité du savoir*, Paris, Robert Laffont, 2000.
—, *L'Avenir de la vie*, Paris, Seuil, 2003.

الجزء الأول
القيم إلى أين؟

الجزء الثاني

العولمة والتكنولوجيات الجديدة والثقافة

الجزء الثالث

نحو عقود اجتماعية جديدة؟

الجزء الرابع
العلوم والمعارف والاستشراف